

Universidad de Huelva

Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía



Poder, legitimación y naturaleza humana en la Filosofía Moderna : una historia selectiva del concepto de poder, desde Nicolás Maquiavelo hasta Carlos Marx : las aportaciones de H. Marcuse y E. Laclau

**Memoria para optar al grado de doctor
presentada por:**

Walter Federico Gadea

Fecha de lectura: 30 de abril de 2002

Bajo la dirección del doctor:

Luis Miguel Arroyo Arrayás

Huelva, 2009

ISBN: 978-84-92679-71-3

D.L.: H 259-2009

UNIVERSIDAD DE HUELVA

TESIS
UHU
2002
13

**PODER, LEGITIMACIÓN Y NATURALEZA HUMANA EN LA
FILOSOFÍA MODERNA**

**Una historia selectiva del concepto de poder, desde Nicolás Maquiavelo
hasta Carlos Marx. Las aportaciones de H. Marcuse y E. Laclau**

TESIS DOCTORAL

Walter Federico Gadea

Huelva, 2002

Por autorización:



**TESIS
UHU
2002
13**

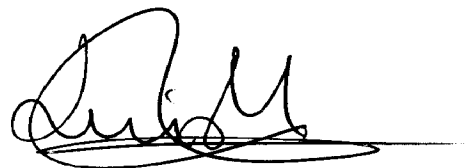
UNIVERSIDAD DE HUELVA

**PODER, LEGITIMACIÓN Y NATURALEZA HUMANA EN LA
FILOSOFÍA MODERNA**

**Una historia selectiva del concepto de poder, desde Nicolás Maquiavelo
hasta Carlos Marx. Las aportaciones de H. Marcuse y E. Laclau**

**Tesis Doctoral presentada por
Walter Federico Gadea**

Director: Dr. Luis Miguel Arroyo Arrayás

A handwritten signature in black ink, likely belonging to Luis Miguel Arroyo Arrayás, the director of the thesis. The signature is stylized and cursive, with a long horizontal line extending to the right.

Departamento de Didáctica de las Ciencias y Filosofía

Huelva, 2002

A Patricia y a Dante

Quiero expresar mi gratitud al Profesor
Dr. D. Luis Miguel Arroyo Arrayás ,
por su dirección y su amistad,
así como a mi familia,
que siempre me ha ayudado y sostenido.

ACLARACIÓN SOBRE EL MODO DE CITAR.

Como criterio global hemos preferido colocar en una primera y única oportunidad los datos generales de cada obra. A partir de allí utilizamos el año de edición y número de página. Por último, hemos consignado los datos completos de cada obra en la sección fuente o bibliografía secundaria, según fuera el caso.

INTRODUCCIÓN

Existen temas en la filosofía que por su importancia y por su permanente vigencia alcanzan el *status* de estudios clásicos. Sin duda alguna la preocupación por la naturaleza del poder ha suscitado y continúa promoviendo el interés de los principales intelectuales de las ciencias humanas. Este interés se ve reforzado, en las últimas décadas, por la necesidad de valorar en todas sus dimensiones los efectos políticos que el complejo desarrollo postcapitalista ejerce sobre las identidades sociales, sobre el esquema institucional tradicional y en la constitución de las significaciones axiológicas válidas.

En este contexto, la legitimación moderna del poder, que permitía justificar el orden político y social basándose en una naturaleza racional, homogénea, autotransparente y libre, ha sufrido profundas transformaciones en la medida en que este término de “naturaleza humana universal” ha sido puesto en duda, por pensadores tan disímiles como Nietzsche, Freud, el segundo Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Foucault o Derrida.

Desde las representaciones más optimistas como las de Moro, Campanella, Locke y Rousseau, hasta las más pesimistas como las de Hobbes y Maquiavelo, la fundamentación del poder político y social ha sido dependiente del concepto de naturaleza humana. Esta idea ha formado parte del legado teórico que Marx heredó de Hegel y que el pensamiento marxiano, *mutatis mutandis*, convirtió en una parte central de su cuerpo teórico. Es justamente Marx quien incorpora la noción de que los intereses genuinos de la naturaleza humana universal coinciden con las demandas emancipadoras de una clase fundamental, es decir, de la clase obrera. “El pasaje del Espíritu del Mundo a la clase obrera” le permitió a Marx “salvar del sistema hegeliano la esperanza y la concepción hegeliana de la historia como expansión de la libertad”.¹ Sin embargo, los sucesos acaecidos en 1989² han demostrado claramente que las concepciones

¹Cfr. Rorty, R.: “¿Cantaremos nuevas canciones?”, en Giancarlo Bosetti (Ed.): *Izquierda punto cero*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 66.

²Nos referimos a la caída del muro de Berlín y a la desaparición del socialismo real.

izquierdistas del poder, basadas en un sujeto social universal y en la existencia de una contradicción central entre capital y trabajo, deben ser reconsideradas en la medida en que deseemos salvar el potencial emancipador, utópico y democratizador que contiene el discurso socialista.

La crisis del poder aglutinante y transformador del discurso de izquierda, la nueva “ideología” consumista y las enormes diferencias en la distribución de la renta ponen en entredicho la credibilidad y la realización del proyecto emancipador moderno, que se sustentaba en la universalización de un modelo de ciudadanía autónoma, participativa y racional. Al mismo tiempo, se observa con preocupación una creciente uniformidad o unidimensionalidad en la conducta de los hombres, en favor de una sociedad que tiende a la conformación de sujetos para la competencia económica dentro del esquema de un mercado mundial liberalizado.

Ante esta crisis, no se trata de echar por la borda las aportaciones de los pensadores modernos, sino de intentar evaluar con objetividad y equidistancia el proceso de deconstrucción que sufren las bases de un poder que aparece como “fallado” y “dislocado”.³

En consecuencia, en esta investigación nos interrogamos acerca de cómo es posible construir una teoría del poder que, reafirmando el ideal emancipador, igualitario y utópico de la Modernidad y de la tradición democrática de izquierda, no dependa al mismo tiempo de una concepción del poder fundamentada en una naturaleza humana homogénea, racional y autotransparente, como pretendía la ortodoxia marxista.

Para ello es primordial reconstruir, a grandes rasgos, una historia selectiva de la filosofía en la que se conectó la definición del poder a la concepción de la naturaleza humana y a su contrapartida, es decir, a la alienación del hombre. Esta historia selectiva del poder, que tiene un comienzo en el pensamiento de Maquiavelo y Hobbes, pretende retomar la problemática relación que Marx dejara pendiente entre poder y naturaleza universal, a través de los trabajos que han realizado autores contemporáneos como Herbert Marcuse y Ernesto Laclau.

En efecto, la obra de Marcuse nos parece central para el problema que

³Dislocación es un término que emplea Laclau para referirse a una situación en la que el poder no tiene un centro localizable y en la que las identidades sociales son cambiantes.

abordaremos porque exhibe con mayor entereza y con mayor sinceridad los límites que tiene el paradigma marxista cuando debe explicar las relaciones de poder y la constitución de la identidad de los sujetos sociales en las sociedades complejas. En tal sentido, el pensamiento de Marcuse representa un enorme esfuerzo para adecuar las tesis marxistas tradicionales a los nuevos desarrollos sociales. Al mismo tiempo, el trabajo del pensador de Frankfurt pone en evidencia el agotamiento de un conjunto de nociones clásicas en el que el poder es representado como un bloque único y a la vez absoluto, y en el que se niega la posibilidad de llevar a cabo una eficaz oposición al sistema de dominación vigente. Si el poder actúa como una fuerza omnipotente y, si es un factor de manipulación universal y global, entonces es imposible pensar cualquier modificación del *status quo*.

Frente a esta concepción negativa del poder,⁴ la teoría de la democracia radical, desarrollada por Ernesto Laclau, se presenta como una alternativa posible dentro del marco de la *nueva izquierda* o del denominado *postmarxismo*. La obra del profesor de Essex intenta reconsiderar los conceptos de: “hegemonía política”, elaborado por Gramsci; “sujeto homogéneo y universal”, como condición del arribo a una sociedad reconciliada consigo misma y el “determinismo de carácter económico”. Esta reformulación de la filosofía crítica de la izquierda pluralista tiene como finalidad la creación de una alternativa teórica que reivindique el papel que desempeña la política en la lucha por la emancipación y la democratización de las relaciones sociales.

En consecuencia, el presente escrito intenta comprender de qué forma la construcción de la identidad de los actores sociales se ha visto modificada por el desarrollo de los factores activos del poder, pero también hasta qué punto y en qué medida éstos son capaces de transformar el sentido del dominio instituido históricamente.

Para comenzar con esta labor teórica nos proponemos los siguientes objetivos generales:

⁴De acuerdo con la concepción negativa del poder, el dominio aparece como una situación en la que se reprime, se impide o se imposibilita el desarrollo de la naturaleza humana.

A) Dilucidar el concepto “poder” en Maquiavelo, Hobbes, Moro, Campanella, Locke, Rousseau y Marx; demostrando su dependencia de la noción de “naturaleza humana”. Concomitantemente con esto, intentaremos conectar el desarrollo del concepto “poder” a otras categorías filosóficas relevantes, como “libertad”, “propiedad privada”, “igualdad” y “alienación”, con el fin de analizar líneas de continuidad y de ruptura entre los diversos autores estudiados.

B) Realizar una crítica objetiva de las aportaciones y de los problemas que la Modernidad filosófica nos ha legado en la fundamentación del poder. Para ello, articularemos los problemas clásicos de legitimación del poder, sustentados en una naturaleza humana universal, con las aportaciones que provienen de la tradición de la Escuela de Frankfurt, a través de la reflexión de Herbert Marcuse y del campo de la *nueva izquierda*, a partir de la obra reciente de Ernesto Laclau.

C) Presentar una concepción del poder, basada en la propuesta de una democracia plural y radical, en la que se reconcilie la relación entre la esfera moral y la esfera política, potenciando el carácter emancipador e igualitario contenido en el discurso de izquierda.

Para alcanzar estos objetivos nuestra investigación se dividirá en dos partes. En la primera parte realizaremos una historia filosófica del poder en los siguientes pensadores: Maquiavelo, Hobbes, Moro, Campanella, Locke, Rousseau y Marx, tomando como hilo conductor la relación entre la definición de poder y el concepto “naturaleza humana”, y sus posibles vínculos con las nociones de “igualdad”, “propiedad privada” y “alienación”, entre otras.

En la segunda parte se elaborará el análisis y la crítica de las obras más representativas de Marcuse y Laclau, en las que se desarrollará exhaustivamente el problema de la legitimación del poder a la luz de los conceptos heredados de la tradición marxista. Asimismo se efectuará una evaluación objetiva de la propuesta laclausiana, la cual tiende a consolidar las bases de una democracia plural y radical, sin abandonar los ideales de emancipación y justicia social.

El criterio de selección de los autores que hemos establecido se fundamenta en que todos ellos nos permiten abordar el desenvolvimiento de una temática y de una argumentación afin acerca de la relación que se entabla entre la concepción de la naturaleza humana y el ejercicio del poder a través de los diversos contextos políticos prefijados. Por ello, los filósofos propuestos constituyen precedentes históricos insoslayables en la legitimación del poder.

En efecto, la obra de estos autores nos facilita comprender la ruptura epistemológica en la concepción de la naturaleza humana y el poder que se efectúa en el pasaje de la Modernidad a la Postmodernidad. Mientras que, en la Modernidad, el poder se fundamentaba en una naturaleza humana homogénea, unitaria, racional, universal y libre; en la Postmodernidad, el poder pierde sus marcas de certeza, al representar al sujeto como un agente plural, heterogéneo, múltiple y contradictorio.

Dentro de este contexto general, se evidencia en las obras de Maquiavelo y Hobbes un mismo núcleo temático, al definir la construcción del orden político a partir de la comprensión antropológica que considera al hombre como un producto de sus pasiones y sus virtudes. En este sentido, dichas obras realizan una justificación filosófica del orden social a través de la perspectiva soberanista del poder político.

La visión utópica de la organización política y social, manifiesta en Moro y Campanella, presenta al hombre como esencialmente bueno dentro de un contexto comunitario. Así pues, el orden político injusto pervierte tal esencia, en consecuencia, la aparición de la propiedad privada y la explotación de una parte de la comunidad sobre otra pone en peligro la armonía social y el desenvolvimiento de las potencialidades humanas.

En los modelos teóricos de Locke, Rousseau y Marx, la naturaleza humana, entendida como voluntad libre, creadora y autónoma, se convierte, pese a las diferencias que existen entre estos autores, en el fundamento absoluto del poder.

El criterio de selección de las obras de Marcuse y Laclau responde a una serie de reflexiones que se responsabilizan de la riqueza, los límites y los problemas que debe enfrentar la tradición marxista en la situación presente, conformando una reconstrucción de los planteamientos clásicos de legitimación del poder y de la naturaleza humana a la luz de la nueva realidad de las sociedades avanzadas.

Ahora bien, la ausencia de ciertos filósofos de gran relevancia no significa un olvido de los mismos, sino simplemente colocar nuestra atención en aspectos específicos que están circunscritos a las hipótesis que deseamos contrastar. En suma, la primera etapa responderá al problema del orden político en Hobbes y Maquiavelo, la segunda etapa mostrará la perspectiva utópica del poder, y en tercer lugar, se especificará el surgimiento del pensamiento que fundamenta el poder en la libertad humana. La cuarta etapa, que coincide con la segunda etapa de la tesis, intentará plantear dos concepciones radicalmente distintas. Una, basada en el concepto de una sistematización cerrada o totalizante (Marcuse) y otra, sustentada en la profundización del principio democrático y en la reconciliación entre el orden moral y el orden político, la cual se presenta como una alternativa a los modelos precedentes. Nos referimos a la filosofía del poder que desarrolla Ernesto Laclau. Dicho autor constituye una posible alternativa a los modelos totalizantes y atomistas y nos sitúa en una perspectiva que revaloriza la política y la comunidad mediante la propuesta de “una democracia radical y plural”.

De esta forma, la finalidad general que atraviesa nuestro estudio consiste en analizar de que manera se puede legitimar el poder desde el momento en el que resulta dificultoso recurrir a una naturaleza humana universal, homogénea y racional, y cuando el sujeto universal que prometió representar y realizar los intereses de la humanidad (el proletariado) resultó un verdadero fracaso histórico. Así pues, nuestra tesis pretende brindar una posible alternativa al problema de legitimación del poder, redefiniendo la relación entre legitimación del poder y naturaleza humana, a la luz del fracaso de la experiencia histórica del socialismo real y las aportaciones procedentes del área de la filosofía política contemporánea.

Para llevar a cabo nuestra investigación proyectamos recorrer las siguientes etapas.

- 1) Inicialmente nos abocaremos a analizar las concepciones del poder de Maquiavelo y Hobbes, relacionando el tema de la justificación del orden político con una concepción de la naturaleza humana en la que el hombre surge con un ser que tiende al mal o que, dejado a su libre albedrío, procura la eliminación del otro si no media alguna

forma de poder que ponga fin a la lucha de todos contra todos. Por lo tanto, el poder surge como una necesidad de poner orden a una naturaleza humana gobernada por las pasiones o la autoconservación.

2) Explicaremos el surgimiento de las teorías que unieron el poder a los aspectos sociales, comprendiendo a la igualdad y a la justicia social como pilares fundamentales de la libertad comunitaria (Moro, Campanella). En tal contexto, las obras de Moro y Campanella enfatizan los efectos nocivos que tiene una mala organización del poder sobre una naturaleza humana esencialmente buena, desvirtuando la unidad orgánica de la que depende la felicidad del hombre. Al mismo tiempo se estudiará la crítica que realiza el pensamiento utópico al egoísmo y a la propiedad privada. Finalmente señalaremos la relación que se establece entre la virtud personal y la virtud de la comunidad en la utopía moderna (Moro y Campanella).

3) Efectuaremos la presentación de la teoría liberal del poder fundamentada por John Locke, en la que se define a la naturaleza humana como libertad (libertad negativa).⁵ De esta definición del ser humano como libertad se derivan tanto el principio de igualdad como de justicia. Asimismo se analizará la concepción del poder y de la naturaleza humana en las teorías filosóficas de Rousseau y Marx. Dicha concepción será relacionada con los fundamentos de la libertad positiva y con la preocupación de carácter social existente en el utopismo de Moro y Campanella. Al mismo tiempo se enfatizará la correspondencia que existe entre un orden social injusto y una naturaleza humana pervertida, conformando la teoría de la alienación.

4) Desarrollaremos el pasaje de una teoría totalizante, negativa y unidimensional del poder, en la que Marcuse intenta demostrar que el dominio técnico deforma y aliena la naturaleza humana; a la teoría postestructural de la hegemonía política, en la que

⁵En una concepción negativa de la libertad “normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún grupo de hombres interfiere en mi actividad. En este sentido, la libertad política” es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros.” Berlin, I.: “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1996, p. 191.

Laclau polemiza con las concepciones unitarias y homogéneas de las identidades sociales, representada por el determinismo de carácter económico y por la idea de una contradicción central. Al mismo tiempo, realizaremos un análisis de la transición sufrida por el pensamiento filosófico a partir del derrumbe del paradigma marxista tradicional, y la inserción de una nueva modalidad de crítica denominada “giro postmarxista”. En consecuencia, estudiaremos la propuesta de Laclau, la cual viene justamente a plantear una posible alternativa ante los problemas que dejaron sin resolver los autores precedentes. Para ello, realizaremos una breve exposición de las principales ideas acerca del concepto de “hegemonía política” y “democracia radicalizada” en Ernesto Laclau. Se concluirá con una evaluación crítica de los hallazgos obtenidos a lo largo de la presente tesis.

Naturalmente, toda propuesta de análisis social debe estar acompañada de ciertas afirmaciones supuestas que constituyen las hipótesis de trabajo. Estas hipótesis de trabajo organizan la dirección de los estudios y permiten conformar las conexiones conceptuales, otorgando inteligibilidad a los pasos de la investigación.

La hipótesis principal de esta investigación sostiene que la legitimación del poder en la Modernidad ha estado vinculada a la concepción de una naturaleza humana homogénea y universal. La relación entre antropología y legitimación sufre una ruptura epistemológica desde el momento en el que la noción de naturaleza humana ha sido cuestionada por diferentes corrientes de la filosofía y las ciencias sociales. No obstante ello, sostenemos que más allá de este cuestionamiento deconstructivo, un concepto de naturaleza humana reelaborado tiene una significación relevante en la reformulación de la legitimación del poder.

La segunda hipótesis que guía la presente elaboración conceptual afirma que para comprender la teoría del poder en los pensadores modernos (Locke, Rousseau, Marx) es imprescindible analizar la asimilación que se produce entre “hombre” y “libertad”, en la que esta última se convierte en la auténtica naturaleza humana. Esta situación permite, en el caso de la filosofía de Rousseau y Marx, postular una concepción positiva de la

libertad,⁶ reconciliando la esfera de la ética con la esfera de lo político.

La tercera hipótesis supone que los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx responden en gran medida a la noción de “naturaleza humana” concebida como libertad y autorrealización. La noción de “libertad” gestada precisamente en la Modernidad, en Marx se vincula a los contenidos sociales y económicos presentes en la tradición utópica de Moro y Campanella. Por lo tanto, la teoría del poder del joven Marx se podría comprender como el lugar de entrecruzamiento de estas dos tradiciones filosóficas: la moderna y la utópica. Por esta razón, el sujeto universal estaría representado por los intereses de la clase obrera.

Una última hipótesis, referida a la segunda parte de esta investigación, afirma que pese a los intentos por superar la dicotomía entre estructura y superestructura, la concepción pesimista y negativa del poder desarrollada por Marcuse refleja los límites que tiene la tradición marxista al legitimar el poder social sobre la base de una naturaleza humana homogénea, constituida a partir de un fundamento único de carácter económico. Por consiguiente, se torna imprescindible reconsiderar tanto la concepción unitaria de la naturaleza humana como el determinismo económico en el que se apoyó la unidad identitaria de la clase universal (clase obrera); permitiendo una revalorización de lo “político” y una transformación en el concepto clásico de “hegemonía política”.

Considerando que la presente tesis tiene una orientación evidentemente filosófica creemos que el *método de análisis conceptual*, definido por Bobbio y Bovero para

⁶ “El sentido *positivo* de la palabra *libertad* se deriva del deseo de parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de ‘mí mismo’ y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera”. Berlin, I.: (1996), p. 201.

estudios de filosofía o teoría política,⁷ es el que mejor se ajusta a nuestros objetivos teóricos en función de que es capaz de integrar los eventos históricos con los hechos políticos y sociales. Con esto se superan los problemas que presentan los estudios que aíslan los diversos planos de análisis.

Las etapas procedimentales son:

a) Explicación general de los temas fundamentales (por ejemplo: el problema de la legitimación del poder en la filosofía moderna, la definición del derecho natural). En este punto se hace una presentación general de un tema o de un problema sin profundizar en las diferencias específicas que guardan los diversos autores entre sí.

b) Esclarecimiento de los conceptos que se refieren a un autor en particular (por ejemplo: el concepto de propiedad en Rousseau, el concepto de propiedad privada en Marx, el concepto de virtud en Maquiavelo, etc.) En este segundo punto se comienza a definir un concepto singular en un autor específico, abandonando el plano de generalización inicial.

c) Análisis de los argumentos (por ejemplo: las causas de la desigualdad en Campanella o Moro, la relación entre propiedad privada y alienación en Rousseau o Marx, etc.) En este nivel se relacionan los distintos conceptos estudiados precedentemente dentro de un tema o una problemática común, con el fin de integrar las unidades conceptuales en un orden argumentativo más amplio.

d) Reconstrucción de los sistemas generales (por ejemplo, la importancia del materialismo histórico en las luchas revolucionarias del Siglo XIX, la caracterización de

⁷El método de análisis conceptual aparece descrito en: Bobbio, N., y Bobero, M.: *Sociedad y Estado en la filosofía. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, F.C.E., 1986; Fernández, M., Barbosa, S.: *Tendencias sociales y políticas contemporáneas. Perspectivas y debates*, Buenos Aires, Docencia, 1996.

la sociedad postindustrial en Marcuse, la redefinición de la legitimación del poder en el postmarxismo, etc.) En este caso se trata de realizar una síntesis interpretativa, conectando los aspectos teóricos a los sucesos históricos, económicos y sociales, con el fin de proyectar una unidad cultural más amplia e inteligible. Por lo tanto, la idea de sistema responde a la unidad entre pensamiento y realidad social.

De esta forma nuestro método de análisis y reconstrucción conceptual es una metodología que dentro de las ciencias políticas y la filosofía política brinda la posibilidad de abordar a los autores clásicos sin hacer una evaluación separada de los aspectos económicos y políticos, pero al mismo tiempo permite tomar de cada tradición cultural o filosófica los aspectos puramente teóricos mediante la profundización en los aspectos conceptuales, argumentativos y sistemáticos.

PRIMERA PARTE

**ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA
RELACIÓN ENTRE
EL PODER Y LA NATURALEZA HUMANA**

En esta primera parte de nuestra investigación trataremos de demostrar que el concepto de poder ha estado estrechamente ligado, al menos desde el Renacimiento hasta Marx, a las múltiples definiciones que se han brindado acerca de la naturaleza humana.

En relación con este proceso, pretendemos estudiar de qué forma la filosofía Moderna convierte al hombre, entendido como libertad, en el fundamento del orden político y las consecuencias que esto ha entrañado, dando lugar a una crisis permanente en la legitimación del poder.

Nos parece importante aclarar que la inclusión de los pensadores utópicos en nuestra selectiva historia del poder responde a la necesidad de estudiar de qué manera y a través de qué recursos teóricos surgió la problemática del sujeto y la alienación en relación con el fundamento del poder y del orden. Dicha problemática es justamente la que retoman y radicalizan Locke, Rousseau y Marx, dando lugar al interrogante de cómo se puede legitimar un poder de alcance universal a partir de un elemento intrasocial.

En síntesis, esta primera parte intenta poner de manifiesto la dependencia que ha tenido el poder de las diversas concepciones antropológicas y los problemas que esta relación ha causado a la hora de pretender legitimar un poder que contenga una perspectiva universal a partir de una instancia no trascendente.

CAPÍTULO 1 M A Q U I A V E L O.-

1.1. LOS DESAFÍOS POLÍTICOS EN LA FLORENCIA DE MAQUIAVELO.⁸

Nicolás Maquiavelo nace en Florencia el 3 de mayo de 1469. Es el mismo año en que Lorenzo de Medici asume el control del poder sobre la República de Florencia.

También es el mismo año en que su familia pierde el poder que había detentado desde 1434 en forma ininterrumpida. Por medio del pacto de Lodi de 1554, que involucraba a Milán, Venecia, Florencia, el Papa, y Nápoles, Italia alcanzaba un sistema político de equilibrio, cuyos logros más importantes se observarían en el apogeo de la cultura florentina. Paradójicamente son años en que la economía de Florencia y de Italia en general sufren un período de estancamiento financiero y comercial. El resultado político y económico de este período se resume en el acercamiento de la oligarquía mercantil y financiera a la antigua nobleza feudal.

La situación de equilibrio político logrado por el pacto de Lodi se rompe en 1494, cuando el rey de Francia invade Nápoles con su ejército.

La invasión de los ejércitos de Carlos VIII marca el comienzo de una nueva fase de la historia política italiana. Las luchas por la hegemonía política entre las nuevas monarquías de Francia y España llevan a Italia a la pérdida de la relativa autonomía que se había alcanzado años atrás.

El resultado de la invasión francesa es la expulsión de Florencia de los Medici y la restauración de una República de fuerte contenido popular.

El poder de Maquiavelo se va eclipsando al mismo tiempo que el de la República y el desenlace final llega en 1512, fecha en que los Medici retornan al poder y el filósofo florentino se ve obligado a abandonar, entre otros cargos de importancia, su puesto de

⁸Los datos sobre la vida de Maquiavelo y su tiempo han sido extraídos en su mayoría de la obra de Villari, P.: *Maquiavelo: su vida y su tiempo*, México D. F., Editorial Grijalbo, 1958.

secretario del Consejo de los Diez (*Dieci di Balía*).⁹

Es en este momento cuando Maquiavelo escribe las obras que con el tiempo se convertirán en estudios clásicos de la filosofía política.

Su obra más conocida, *El Príncipe*, es redactada en muy poco tiempo, entre agosto y diciembre de 1513, y resume su larga experiencia personal en los asuntos de estado y su amplio conocimiento de la historia italiana.

En una famosa carta dirigida a Vettori dice Maquiavelo:

“Quince años que yo he estado estudiando el arte del Estado, en los que no he ni dormido ni jugado; y de los cuales todos deberían estar agradecidos (*gradito*) de poderse servir de uno que se ha hecho rico en experiencias...”.¹⁰

El conocimiento de Maquiavelo es al mismo tiempo práctico y teórico, guiado por la lectura que realiza en Sant’Andrea, Percussina, de Dante, Petrarca, Ovidio y de la historia de Italia, principalmente la obra de Tito Livio, y sobre todo por la enorme experiencia obtenida en el manejo de los asuntos de estado.

Tanto su asistencia personal al asedio de Pisa, en 1494, como la trayectoria militar de César Borgia de 1501 y 1502, y su propia experiencia como organizador del ejército y de la seguridad política del estado, le permitieron comprobar la ineficacia de las tropas mercenarias en la defensa del estado y el papel que juegan el engaño y la astucia a la hora de conservar el poder.

Su trabajo de embajador de Florencia ante el rey de Francia Carlos VIII le demostró, con alarmante claridad, la escasa importancia y repercusión de la política florentina en el contexto internacional de la época. Estas negociaciones diplomáticas generaron en Maquiavelo una clara conciencia de los problemas políticos, los cuales marcaron en gran medida la trayectoria de toda su obra filosófica.

⁹Sobre la vida de Maquiavelo se puede consultar la obra de Ridolfi, R.: *Vita di Niccoló Machiavelli*, Firenze, Edizione Sansoni, 1972.

¹⁰Carta de Maquiavelo a Vettori del “10 de diciembre de 1513”; en Gianni, A.: *Storia e Antologia della letteratura italiana dal cinquecento al neoclassicismo*, Tomo II, Messina Firenze, Casa Editrice G. D’Anna, 1992, pp. 203-204.

Los problemas a los que responde Maquiavelo son los ocasionados por una política florentina que hunde al estado en un profundo caos interno, y en una peligrosa dependencia externa.

Sin ejército propio y con un inexistente poder político específico ante las potencias extranjeras, Florencia muestra una política vacilante e indecisa.

Florencia sufre, de acuerdo con Maquiavelo, las debilidades de una política que elige el peor de los caminos, es decir, se sostiene en la neutralidad (en la “*vía di mezzo*” o vía del medio) y en el retraso de las decisiones políticas.

Todo esto fomenta las divisiones internas y la propensión de los súbditos a los levantamientos, al mismo tiempo que una preocupante debilidad para reprimir las rebeliones y un creciente estado de descomposición del orden político y social.

El pronóstico de Maquiavelo no tardará en cumplirse cuando en 1512 se haga efectiva la caída de la República y se imponga el ascenso al poder de los Medici.

A partir de su alejamiento de los cargos de manejo del Estado, Maquiavelo comienza un tibio intento de acercamiento al poder de los Medici por vía del embajador de Florencia ante el Papa León X.

Maquiavelo no obtiene ningún puesto relevante, sólo algunos encargos de mínima importancia y un empleo de cronista del que surgirán las *Historias Florentinas*.

La incursión militar de los franceses sobre Italia tras el saqueo de Roma produce la caída del poderío de los Medici y la ascensión nuevamente de la República en 1527.

Paradójicamente Maquiavelo es considerado un colaborador del régimen anterior y es apartado nuevamente de la vida política y de los cargos de importancia. El 22 de junio de ese año muere sin haber recuperado su prestigio político, pero dejando una obra que aún hoy merece nuestra atención.

Como sostiene Granada, *El Príncipe* nace de la conciencia apocalíptica ante el desastre colectivo inminente, cuya responsabilidad recae sobre los italianos: a la iglesia por su política temporal y espiritual, a los príncipes italianos, por su ambición y su cobardía, por la desidia en formar ejércitos de ciudadanos y por esa otra desidia que los ha llevado a olvidar las necesarias defensas frente a la riada extranjera. No hay virtud,

sino dependencia total de la fortuna”.¹¹

Históricamente hablando, tanto *El Príncipe* como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, se encuentran producidos en un entramado particular, puesto que la redacción de la primera obra fue inducida por la escritura de la segunda. Cuando se producía la pérdida de su puesto en la Cancillería comienza a escribir los *Discursos*, y en el momento en que culmina el capítulo XVII o XVIII de los *Discursos*, abandona los mismos y realiza una rápida redacción de *El Príncipe*.

Las reflexiones de los *Discursos* nacen en paralelo con las cartas que envía a Vettori, el embajador florentino ante el Papa.

La intención de Maquiavelo es doble: por una parte tiende a resolver los problemas de Italia, porque si Italia ha de recobrar su libertad sólo podrá hacerlo expulsando a los bárbaros de su territorio y retornando a un estado de equilibrio interno. Por otra busca acercarse al poder de los Medici y encuentra en Vettori a un intermediario ideal.¹²

El trabajo más calmo y filosófico de los *Discursos* se ve interrumpido por un opúsculo que responde, de acuerdo con los datos que hemos recabado,¹³ a la necesidad política de dotar al soberano de las herramientas prácticas necesarias para resolver los problemas antes mencionados.

La figura del príncipe es la cristalización de una forma de poder centrada en la virtud personal y que debe infundir a la materia corrupta un *nuevo orden*. La figura del soberano virtuoso en el control del poder y del orden social es, al mismo tiempo, una señal de acercamiento político a los Medici; más precisamente invoca la persona de Lorenzo de Medici.

En Maquiavelo aparecen dos conceptos que serán claves para el desarrollo

¹¹Granada, M.: Introducción a la obra de Maquiavelo, N.: *El Príncipe*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 14.

¹²Respecto de la relación entre Maquiavelo y la familia de los Médici se puede consultar el capítulo XIV de la obra de Villari, P.: *Maquiavelo: su vida y su tiempo*, Versión Española de Antonio Ramos-Oliveira y Julio Luelmo, México D.F., Editorial Grijalbo, 1958, p. 185 y ss.

¹³Ver Gilmore, M.P. (Ed.): *Studies on Machiavelli*, Florencia, Sansoni, 1972.

posterior de las teorías del poder.

En primer término: el poder responde a la lógica de una administración racional con arreglo a fines; por lo tanto, nace un concepto del poder ligado a la utilización de la razón como un factor estrictamente instrumental.

En segundo lugar: surge la necesidad de generar una teoría científica del poder político en íntima conexión con el estudio de la naturaleza humana. Como sostuvimos anteriormente, este intento es parcial, pues la teoría política de Maquiavelo no otorga garantía en sus resultados, pero inicia una senda que a partir de Hobbes volverá a la acción política objeto de una ciencia estricta, al estilo de una física social.

Veamos a continuación los principales aportes de Maquiavelo a la teoría del poder.

1.2. PODER Y CIENCIA EN NICOLÁS MAQUIAVELO.

Es evidente que la historia del pensamiento filosófico acerca del poder hunde sus raíces en la Antigüedad Clásica, sin embargo esta investigación parte del momento de ruptura que es llevado a cabo en el Renacimiento con la obra de Nicolás Maquiavelo.

La ruptura renacentista se manifiesta en la posibilidad de efectuar una ciencia política que se corresponda en sus principios con las ciencias de su época.

Maquiavelo no sólo es un pensador clásico por sus aportes a la teoría del poder, sino por haber extendido la razón instrumental al campo de la sociedad humana. Es decir, de la misma forma en que la física y la psicología moderna pueden desarrollar un ámbito de dominio sobre la base de ciertos principios evidentes para la razón, Maquiavelo sienta idénticos principios, pero con la finalidad de hacer dominable e inteligible el orden humano.

El alcance de la instrumentalidad técnica se refiere ahora también a los hombres, y se dirige a domeñar una naturaleza humana, que de no ser controlada y encauzada por el poder político, puede acarrear innumerables penurias al conjunto de la organización social. Max Horkheimer sostiene que “la grandeza de Maquiavelo reside en haber

reconocido, en el umbral de la nueva sociedad, la posibilidad de una ciencia política que se correspondiera en sus principios con la física y la psicología modernas”.¹⁴

La política cambia en parte de significado, es posible entenderla ahora como un conjunto de métodos, un sistema de técnicas, como la aplicación de una serie de reglas que sirven para garantizar el dominio sobre los hombres. Pero la implementación de estas reglas, la ejecución del método no puede ser llevada a cabo por cualquiera, y sus resultados nunca pueden tener la precisión que es de esperar en las otras ciencias.

La ejecución de estas reglas depende de un tipo de conocimiento que puede denominarse *virtud política*. Ahora bien, no se debe confundir el significado de la virtud en Maquiavelo con el concepto de virtud originado en la Edad Media, pues, a partir de aquí se entiende por virtud la capacidad de acción en el presente real hacia la obtención del fin superior que consiste en mantener el poder. Por ello, Maquiavelo recomienda al gobernante saber utilizar correctamente la bondad y la maldad en el momento apropiado.

“Cuán loable es en un príncipe mantener la palabra dada y comportarse con integridad y con astucia, todo el mundo lo sabe. Sin embargo, la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el genio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad”.¹⁵

Es precisamente el uso de la racionalidad instrumental, la cual conduce al príncipe a la obtención de las “grandes cosas”, la que habilita y al mismo tiempo obliga al soberano a no confundir entre las presuntas cosas buenas y las presuntas cosas malas. Es decir, con el pensador florentino surge el concepto de razón de estado. En consecuencia, “la idea de *virtù* simplemente se equipara a las cualidades que en la práctica se necesitan para salvar la vida y conservar la propia libertad del país”.¹⁶

¹⁴Horkheimer, M.: *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 20-21.

¹⁵Machiavelli, N.: (1998), p. 164.

¹⁶Skinner, Q.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*, Traducción de Juan Trilla, México D.F., F.C.E., 1985, p. 210.

Maquiavelo escinde la esfera de la moral de la esfera de la política, o mejor todavía, reconoce que la moral privada y la virtud política no siempre son coincidentes. Una acción que en el campo de la vida privada es reconocida por todos como buena, aplicada al manejo del estado puede resultar una calamidad para toda la comunidad, y a la inversa.

Este pensamiento abre el camino que separa claramente la moralidad privada del campo de la política. Maquiavelo se adelanta a su propia época al concebir a la política como una forma de *praxis*, aunque la misma carezca de certeza en su aplicación. La ciencia política de Maquiavelo está desposeída de los atributos de precisión y de exactitud en sus resultados, porque la imagen determinista del universo aún no ha terminado de extenderse y de abarcar al universo social.

Al verse la ciencia política imposibilitada de alcanzar la precisión científica de la técnica calculadora, la política navega todavía entre dos corrientes diversas, y sólo a partir de la aparición de la imagen mecanicista del mundo se verá definitivamente enviada al campo de las certidumbres científicas absolutas. Esto sucederá con toda nitidez en la obra del genial Thomas Hobbes, autor que estudiaremos ulteriormente.

Como bien sostiene Habermas, la concepción de Maquiavelo se adelanta a su época en la medida en que “la habilidad de conquista y conservación del poder surge, ciertamente, a partir de una transferencia de la *techné* artesanal al campo, hasta ahora reservado a la *phrónesis*, de la *praxis*, pero aún carece de la precisión científica de la técnica calculadora.”¹⁷

Al haberse especificado la ruptura que implica la obra de Maquiavelo, en tanto pasaje de la política del campo puro de la *phrónesis* al campo parcial de la *praxis*, es necesario que profundicemos en el contexto histórico en el cual surgen los problemas políticos a los cuales la obra de Maquiavelo debe responder.

¹⁷Habermas, J.: *Teoría y praxis*, Madrid, Editorial Tecnos, 1987, p. 66.

1.3. LOS CONCEPTOS CENTRALES DEL PODER EN MAQUIAVELO.

La preocupación de Maquiavelo consiste en establecer una reflexión acerca de la política y más específicamente sobre el control y mantenimiento del poder político.

La concepción del poder de Maquiavelo se inscribe en lo que se ha dado en llamar una teoría de la *soberanía política*. No obstante ello, lo específico de la obra de Maquiavelo se encuentra en la problemática y discutida separación que establece entre el orden moral y el orden político.

Lo estrictamente político se reduce al arte de captar, cultivar y ordenar las fuerzas en juego. Este orden se cumple al margen de la ética pagana y de la ética cristiana.

En la obra de Maquiavelo surge una nueva concepción de la ciencia política en tanto considera al estado como una fuerza autónoma, que no debe estar subordinado a ningún poder externo a él mismo. No puede subordinarse ni a la Iglesia, ni a la moral.

En el apartado VI de *El Príncipe* dice Maquiavelo de los nuevos soberanos:

“Es necesario (...) examinar si estos (gobernantes) innovadores se valen de sí mismos o si dependen de otros, es decir, si para llevar adelante su obra necesitan predicar o, por el contrario, pueden recurrir a la fuerza. En el primer caso siempre acaban mal y no llevan adelante cosa alguna; pero cuando dependen de sí mismos y pueden *recurrir a la fuerza*, entonces sólo corren peligro en escasas ocasiones”.¹⁸

La autonomía del soberano depende de varios factores, entre ellos la dependencia exclusiva de sí mismo, una capacidad defensiva eficaz, dotado con un ejército propio cuyo poder se asiente en el reclutamiento ciudadano y no en los agentes mercenarios, etc. Pero al mismo tiempo la autonomía del soberano se extiende al plano interno de la política, es decir, a la relación del soberano con sus súbditos y con sus amigos.

El soberano no puede escapar, según Maquiavelo, al realismo del poder, debe partir de lo que las cosas son y de lo que han sido y serán. La autonomía interna supone el manejo de las pasiones humanas, que son inevitables, como la maldad, la volubilidad de las opiniones y estados de ánimo, la ingratitud, la envidia y la ambición. Para ello, el

¹⁸Machiavelli, N.: *Il Principe*, a cura di Piero Melograni, Milano, Superbur-Classici, 1998, p. 82.

soberano necesita basarse en sí mismo, controlar la ley y la fuerza. Tenemos los primeros conceptos de una teoría de la soberanía política que se extenderá hasta la actualidad: legalidad, poder de coerción.

Maquiavelo agrega un tercer término: la capacidad para manejar las apariencias, el poder de representación y, por qué no, de engaño.

Dice Maquiavelo en el capítulo XVIII:

“No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas (**las atribuidas a Alejandro VI**), pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa, siempre son perjudiciales, pero si se aparenta tenerlas, son útiles; por ejemplo, parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que, si es necesario serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria”.¹⁹

Esta concepción cínica de la función de la apariencia ha sido vastamente criticada por posturas morales, pero precisamente hay un fin último de esta acción que es la conservación del estado político y de la libertad de la comunidad.

Maquiavelo sostiene que la finalidad de la política es conservar y aumentar el poder, y el patrón para juzgarla es su éxito en la consecución de ese propósito.

En este punto no es imparcial, pues, sólo se interesa por un fin, a saber: el mantenimiento y aumento del poder, siendo indiferente ante cualquier otro. La pérdida del poder implica la esclavitud del pueblo y la destrucción del estado. El desorden de las pasiones humanas no expresa ni más ni menos que la destrucción del orden social.

El poder es legalidad, capacidad de coerción, manejo de las apariencias, pero también implica para el príncipe o soberano la búsqueda del consentimiento de los súbditos.

Maquiavelo marca los límites en el uso de la fuerza y de la bravura inhumana que debe tener todo soberano. El límite se encuentra en no ser odiado por el pueblo. El soberano debe ganar el consentimiento del pueblo a su dominación.

En el capítulo XIX dice:

¹⁹Ibídem, p. 166. (El texto en negrillas es un agregado nuestro).

“Uno de los más poderosos remedios de los que dispone un príncipe contra las conjuras es no ser odiado por el conjunto del pueblo, porque el que conjura confía siempre en dar satisfacción al pueblo con la muerte del príncipe, pero cuando cree actuar en su contra nunca se encuentra con fuerza suficiente para tomar tal decisión, porque las dificultades con que entonces se enfrentan los conjurados son infinitas”.²⁰

Consentimiento popular y reconocimiento público son dos factores que deben investir la actuación del soberano, y sirven como escudo protector de los levantamientos y confabulaciones que motivan la actuación de los agentes sociales cotidianamente. La función de movilización ideológica toma cuerpo en la teoría del poder como un factor constitutivo del consenso popular a favor de la dominación.

Por ello, evitar el odio y el desprecio del pueblo es tan importante para una teoría de la dominación, como la administración consciente de la legalidad y de la fuerza.

La persuasión es tan necesaria como la violencia en la creación del orden. La persuasión y la creación de la hegemonía ideológica revisten al poder de una contundencia que lo ponen a resguardo de la conjura de los grupos particulares o de los enemigos abiertos.

En un mundo gobernado por la violencia y los intereses humanos, la teoría política debe aportar los argumentos que permitan manejar a la Fortuna, y debe al mismo tiempo explicitar las reglas empíricas sobre las cuales construir una técnica política.

Refiriéndose a Maquiavelo, Habermas sostiene que “el arte de la conducción de los hombres es a su manera un poder técnico, pero tiene como material de trabajo (...) el comportamiento humano. El comportamiento mismo del hombre, en especial sus impulsos de autoafirmación y sumisión, son la materia que tiene que conformar el principesco artesano”.²¹ Esto marca la separación explícita entre la concepción antigua del poder y la moderna, porque Maquiavelo establece modos de proceder propios para la política y para la ética. Maquiavelo se diferencia de Aristóteles no sólo en los términos en que plantea el problema de lo político, sino también en el papel que debe desempeñar el estado. No se trata del problema del “*buen gobierno*” desde supuestos ético-

²⁰Machiavelli, N.: (1998), p. 172.

²¹Habermas, J.: (1987), p. 65.

filosóficos, como en Aristóteles.

Maquiavelo no establece la necesidad de satisfacer los deseos naturales de los hombres, sino la necesidad de creación de un orden político cuyo objetivo sea fundamentalmente la necesidad de gobernar esos deseos naturales, de encauzarlos, de manera tal que la libertad se desarrolle armónicamente con el desenvolvimiento del estado autónomo. “Si los instintos del hombre lo llevan siempre, por tendencia natural, hacia el desorden”²² entonces, la misión de la política consistirá en dotar de virtud al orden humano. Para ello, se requiere

“una mayor inteligencia, (...) para rescatar aquella *utilidad [histórica]*, la cual se debe buscar en la comprensión de la historia”.²³

La utilidad a la que se refiere el florentino consiste en el aprendizaje de las reglas y enseñanzas que provienen de la historia y que garantizan el ordenamiento de las pasiones. En efecto, Maquiavelo asume el carácter fáctico-pragmático del gobierno y procura definir la forma que debe adquirir el orden político para lograr mayor eficacia y durabilidad. Por ende, Maquiavelo pretende definir las reglas más útiles y ciertas del arte de la política. La preocupación del florentino consiste en alcanzar los medios más seguros para imponer el orden y la autoridad.

Ahora bien, en tanto que para Aristóteles²⁴ lo político abarca la totalidad de las

²²Conde, J.: (1976), p. 50.

²³Machiavelli, N.: (1999), p. 60.

²⁴En este punto seguimos la interpretación del Doctor Casali, C.: “Poder político, poder despótico en Aristóteles”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 1, Abril de 1996, pp. 14 y ss. Casali sostiene que:

“La politicidad o sociabilidad natural del hombre, que Aristóteles expresa con la conocida fórmula de ‘el hombre es por naturaleza un viviente político’, que deja fuera del ámbito político sólo a quien es más que un hombre -Dios- o menos que un hombre -un hombre malo-, puede ser considerada también desde otra punto de vista. Todos los vivientes, dice Aristóteles, tienen voz (*foné*) para significar dolor y placer; pero el hombre tiene palabra (*logos*), que muestra y hace visible lo conveniente o dañoso, lo justo o lo injusto, el bien y el mal. La comunidad de estos términos valorativos, el carácter

actividades humanas, para Maquiavelo lo político se restringe exclusivamente al dominio del estado, apartando de él a todo lo que, de cerca o de lejos, no se refiera al arte de obtener servicios y obediencia de los hombres.

1. 4. NATURALEZA HUMANA Y ORDEN POLÍTICO.

La base de la teoría política de Maquiavelo es una concepción de la naturaleza humana según la cual los hombres tienden naturalmente al mal si no hay un poder que los gobierne y ordene. El hombre tiene una naturaleza humana y pasiones constantes, idénticas, determinantes de su acción: la envidia, la sed de venganza, la impaciencia. Ello origina un tipo de relación humana que cíclicamente escapa al control humano produciendo el desorden. La base del problema reside en la naturaleza humana. Maquiavelo parte del supuesto de una antropología negativa al sostener que la característica esencial del hombre es la maldad.²⁵

¿En qué se basa el florentino para decir esto? En primer lugar se fundamenta en la lectura concienzuda de los clásicos y en los estudios de historia romana y florentina; y por supuesto en las luchas internas que lo enviaron al exilio y prácticamente al olvido.

Nos dice Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*:

“Según demuestran cuantos escritores se han ocupado de legislación y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión lo permita. (...) Los hombres hacen el bien forzados; pero cuando gozan de medios y libertad para ejecutar el mal, todo lo llenan de confusión y desorden. Se dice que el hambre y la pobreza hacen a los hombres industriosos, y las leyes buenos. Siempre que sin obligación legal se obra bien, no son necesarias las leyes, pero cuando falta esta buena costumbre, son

compartidos de estos criterios, es lo que constituye la comunidad doméstica y la comunidad política”.

²⁵En este sentido coincide con nuestra interpretación Mayer, P.: *Trayectoria de pensamiento político*, México, F.C.E., 1961, p. 88, cuando afirma que: “todos los hombres han de ser considerados naturalmente malos”.

indispensables”.²⁶

También en el capítulo XVII de *El Príncipe* sostiene que:

“Además, los hombres vacilan menos en hacer daño a quien se hace amar que a quien se hace temer, pues el amor emana de una vinculación basada en la obligación, la cual (por la maldad humana) queda rota siempre que la propia utilidad da motivo para ello, mientras que el temor emana del miedo al castigo, el cual jamás se abandona”.²⁷

Por lo tanto, su experiencia inmediata es otra fuente de conocimiento de la naturaleza humana que opera y funciona en las relaciones políticas. Este correlato “empírico” se lo han suministrado las luchas políticas del Renacimiento italiano, cuya crueldad y violencia no pudieron pasar desapercibidas al extraordinario observador del poder y de la naturaleza humana.

Por último, hemos encontrado un tercer origen en el que se fundamenta la idea de la maldad congénita de la naturaleza humana, éste en cambio proviene del análisis “demográfico”.

Maquiavelo considera que el crecimiento de la población humana ha concentrado a los hombres que vivían, como los animales, naturalmente dispersos. Entonces, “surge el mando para organizar la defensa de las invasiones y de los ataques, y de él se derivan las leyes, la determinación del bien y del mal, y la posibilidad de constituir una sociedad”.²⁸

El desorden y la inestabilidad producidas por las pasiones descontroladas de la naturaleza humana libradas a su espontaneidad sólo pueden concluir en el caos y en la destrucción de la vida humana o en el desarrollo de una vida empobrecida y sojuzgada.

²⁶Machiavelli, N.: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Bur-classici, 1999, p. 69. [Las negrillas son un agregado nuestro.]

²⁷Machiavelli, N.: (1998), p. 160.

²⁸Etchegaray, R.: “El problema de la dominación en Maquiavelo, Moro y Hobbes”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 1, Abril de 1996, p. 33.

Esto sólo puede evitarse con la construcción de un orden estatal que garantice la convivencia humana donde las pasiones y los humores sociales discurran “*senza nuocere*” (sin perjuicio). En este caso el estado político es el factor que crea un orden estable y que al mismo tiempo le brinda un sentido al movimiento de las pasiones humanas. La permanencia del orden es un elemento que ha preocupado, y aún hoy preocupa, a la teoría del poder y se encuentra claramente elaborada en la teoría de Maquiavelo. ¿De qué depende la permanencia del orden? El mantenimiento del orden en *El Príncipe* depende fundamentalmente de la virtud del soberano y de la sapiencia del legislador para poder anticiparse al devenir de las fuerzas operantes. La misión última del político consiste en mitigar lo más posible los dañinos efectos que produce el poder de la Fortuna; consecuencias que resultan ingobernables para cualquier ser humano.

El legislador debe prever el cauce por el cual el torrente de la Fortuna pasará. Esto es por supuesto estimativo, todavía depende en parte de la *phrónesis* del soberano.

En los *Discursos*, en cambio, la virtud que garantiza el orden no depende exclusivamente del legislador. El mantenimiento del orden se da como la resultante de un sistema de virtudes operando a un mismo tiempo. El orden depende de la coordinación y la complementación de las virtudes, que se deben expresar tanto en las leyes de la religión, como en las leyes del estado y finalmente, en la virtud de todos los factores sociales que integran la sociedad.

1. 5. LA VIRTUD Y EL MANEJO DEL ESTADO.

El trabajo teórico de *El Príncipe* y de los *Discursos* se complementan, ya que en el primero el interés se centra en delinear la figura del nuevo soberano, su adquisición de poder y su afianzamiento; en cambio, en la segunda obra, Maquiavelo atiende tanto a la construcción del orden como al mantenimiento del mismo, y para ello necesita introducir en su teoría un nuevo concepto.

Requiere introducir algo que no existe en *El Príncipe*, precisa diseñar un marco institucional en donde la bondad de la libertad ponga a un mismo tiempo a resguardo tanto el poder del soberano, como el equilibrio social.

Este diseño institucional “bondadoso” depende en gran medida de la virtud del soberano, pero no exclusivamente de ésta; debe acompañarse de la virtud popular y de mecanismos sociales que encaucen las demandas de los sectores en pugna, ampliando la participación tanto “del pueblo” como de “los grandes”.

De acuerdo con la interpretación de Granada, “con su construcción del mito del príncipe nuevo, Maquiavelo y *El Príncipe* llaman a la acción al individuo capaz de realizar con su *virtud* esta tarea no sólo necesaria, sino además posible, puesto que el momento presente da amplia *ocasión y oportunidad* para ello”.²⁹

Se refiere en concreto a la visión que tiene el mismo Maquiavelo de César Borgia, el cual representa una suerte de arquetipo de la acción política, tanto por su capacidad creadora como por su arrojo a la hora de utilizar la virtud política.

La misma figura de Borgia le sirve a Maquiavelo para crear una teoría política sobre principios que no son meras ficciones, sino hechos extraídos de la propia realidad política del momento.

En los *Discursos*, la teoría política de Maquiavelo intenta configurar además de una teoría del poder personal una teoría del orden del estado y de las instituciones, la cual excede y mejora a nuestro entender el coyuntural trabajo teórico de *El Príncipe*.

Maquiavelo utiliza muchas veces el término: “el estado del príncipe”, y esto ha producido muchos malentendidos. ¿Qué entiende por estado? Hay varias interpretaciones al respecto. Por ejemplo, Etchegaray sostiene que “Maquiavelo utiliza a menudo una expresión que le podría parecer poco clara al lector contemporáneo.(...) En este sentido, “estado”, palabra que en todas las lenguas occidentales proviene del latín *status*, indica la condición que guarda algo, como por ejemplo en la expresión norteamericana “el estado de la Unión”, o el *status* social de un individuo, un grupo o una clase. En la tradición humanista anterior a Maquiavelo, y en muy buena medida, todavía en la obra de éste, dicho vocablo se utilizaba constantemente para referirse a una de las dos cosas: o bien al estado o condición en que se encontraba un gobernante (el *status principis*); o bien, el “estado de La Nación” en general, es decir, las condiciones

²⁹Granada, M.: (1997), p. 23.

en que se halla el reino como un todo (el *status regni*)”.³⁰

Maquiavelo define la condición del buen orden de la siguiente manera:

“Cuando un estado se encuentra bien ordenado debe suceder esto: se debe velar por los ciudadanos, que bajo la sombra del bien no puedan hacer el mal, y que tengan la reputación de servir a la libertad sin perjudicarla...”.³¹

En cuanto al mismo término Melossi afirma que “el estado era todavía el otro cuerpo del rey y no todavía la ficción legal de una persona como en Hobbes”.³²

Esta ambigüedad en la denominación del término “estado” responde precisamente al hecho de que Maquiavelo se encuentra en un momento teórico de *transición anticipada*, esta transición o ruptura epistemológica supone una dificultad para decir algo nuevo, pero también tiene la capacidad para “balbucear” eso nuevo que está por aparecer. Por lo tanto, esta ambivalencia conceptual en la noción de estado, no es un demérito sino expresa el momento teórico de la transición conceptual y su consiguiente dificultad enunciativa.

Ahora bien: ¿qué forma de dominación se ha mostrado como más efectiva en la historia? ¿Qué forma de estado es preferible para Maquiavelo de acuerdo con su lectura histórica?

Si la misión de la política consiste (como en *El Príncipe*) en la regeneración de la política y, si como dijimos más arriba, el príncipe nuevo es el único agente político capaz de infundir virtud a la materia corrompida de los italianos, es evidente que en esta obra la forma de gobierno preferida es la monarquía. Porque es la única forma de gobierno que en su opinión puede unificar a Italia y devolver la antigua virtud al pueblo.³³

³⁰Etchegaray, R.: (1996), p. 59.

³¹Machiavelli, N.: (1999), p. 158.

³²Melossi, D.: (1992), p. 30.

³³Respecto del concepto de “*Virtù*” antigua hemos hallado una excelente definición en la obra de Lucilio, S. II a.C, en el poema denominado: *La Virtù in Lattanzio*, VI, 5, 2, traducido por Giulio Vitali al italiano, que tiene la gran capacidad de resumir dicho concepto y,

Cuando Maquiavelo piensa en la virtud está concibiendo la necesidad de anteponer a los intereses individuales o grupales, los intereses del estado, como elemento organizador y como garante de las libertades colectivas o particulares.

Sin esta comprensión del concepto de virtud política, no es posible entender la apasionada defensa que hace Maquiavelo de la figura del príncipe.

Como sostiene Luis Arocena, “aquella *virtù* a la que tantas referencias hace Maquiavelo en sus textos, no es otra cosa que ejercicio de aptitudes políticas. Es virtuoso el hombre que, entregado por vocación o destino a la función pública, puede poner al servicio de sus compromisos una peculiar idoneidad. La virtud del hombre político se acredita en la suma de sus aciertos y queda negada en el fracaso irremediable...”³⁴

Por ello, en un pasaje de *El Príncipe* se refiere a Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo de la siguiente manera:

“Considerando sus acciones y vida, se ve que no eran deudores de la Fortuna, sino de la oportunidad, la cual les proporcionó la materia en la que poder introducir la forma que les pareció más conveniente. Sin esa oportunidad, la virtud de su ánimo se habría perdido, y sin

que igualmente permite entender con mayor profundidad el interés de Maquiavelo por la restitución de un mítico orden perdido que se plasmaba en el ideal de la *Virtù* romana:

Virtud, Albino, es poder comprender ecuánimemente las cosas
Que están en nuestro entorno, en medio de las cuales vivimos;
Virtud, en el hombre, es saber cuanto vale cada cosa en sí misma;
Virtud, en el hombre, es saber lo que es justo, lo que es útil y honesto,
Qué es bueno, qué es malo, qué es inútil, innoble;
Virtud es medida y límite en el buscar la ganancia;
Virtud es saber apreciar en su justo valor la riqueza;
Virtud es convenir con aquello que hace al honor;
Ser enemigo de los hombres malvados y de las perversas costumbres,
Ser defensor de las buenas costumbres y de los buenos hombres;
Y a éstos exaltarlos, amarlos y hacerse amigo;
Considerar, en fin, **primero el bien público,**
Después el del conjunto, y después, sólo en último término, el nuestro.

Este poema fue extraído de la obra compilada por Cupaiuolo, F.: *Poeti e prosatori di Roma*, Firenze, Editorial Felice Le Monnier, 1965, p. 153.

³⁴Arocena, L.: *El maquiavelismo de Maquiavelo*, Madrid, Edición Seminarios y Ediciones S.A., 1975, p.47.

dicha virtud, la oportunidad habría venido en vano. (...) Estas oportunidades hicieron, por tanto, la dicha y la fortuna de estos hombres, y su virtud fuera de lo común les hizo reconocer la oportunidad que se les brindaba. El resultado fue que su patria se vio ennoblecida y su prosperidad llevada a las más altas cotas”.³⁵

El soberano es el agente, que está llamado a recrear ese orden de virtud ciudadana; sin embargo, esto no quita que en innumerables oportunidades se vea obligado a realizar actos que a juicio de la moral privada serían absolutamente inaceptables.

Esta diferenciación de esferas es clave para entender que, si bien es correcto afirmar que la ética y la política están separadas en Maquiavelo, de ello no se debe desprender como consecuencia que estas esferas se encuentren completamente escindidas. Porque el fin último de lo político, es decir, del soberano, consiste en alcanzar el suficiente poder para que la comunidad no pierda la libertad. Esta es la finalidad última de la acción política en Maquiavelo, pero sólo puede darse si el que gobierna mantiene el poder, es decir, si mantiene en orden a la república.

“Porque se ve cómo dos continuas sucesiones de príncipes virtuosos son suficientes para conquistar el mundo: como fueron Filipo de Macedonia y Alejandro Magno. Aquel que deba hacer una república, teniendo por el modo de elección no solamente dos sucesiones, sino infinitos príncipes virtuosísimos, que son sucesores los unos de los otros, deberá confiar siempre en la más virtuosa sucesión, es decir, en una república bien ordenada”.³⁶

Sólo a partir de la existencia de un orden político autónomo de otras potencias extranjeras o de los desórdenes internos se puede construir una comunidad que busque la paz y el bienestar económico. El orden político es la *conditio sine qua non* de la libertad y prosperidad de la comunidad.

Por ello, coincidimos con Francisco Conde cuando afirma que “la política como ética del momento histórico exige que el gobernante sacrifique incluso la salvación de su alma y admita conscientemente al mal dentro de sí. El problema de la Política y la

³⁵Machiavelli, N.: (1998), p. 80.

³⁶Machiavelli, N.: (1999), p. 114.

Moral trasciende ya de la pura técnica política. El criterio de la acción no es otro sino la exigencia del momento histórico. Lo político consiste en decidir desde los supuestos de la propia situación”.³⁷

Este realismo político permite que el soberano en ciertas ocasiones viole los principios morales privados, pero sólo es aceptable en términos políticos, si se realiza en función de un bien político superior: la obtención del poder, lo que deriva en la libertad de la comunidad.

Si el soberano reparara sólo en el cumplimiento de los principios morales “privados”, generaría un mal infinitamente superior (la pérdida del poder, la anarquía, el fin de la autonomía de su comunidad) al que en verdad desea evitar.

De todas formas se requiere en este punto de una explicación adicional, pues la virtud superior del gobernante consiste en establecer una suerte de dialéctica entre la virtud y el vicio, con el objetivo de satisfacer el fin último de la política, el cual consiste en obtener *el orden de la comunidad*.

Dice Maquiavelo en el capítulo XVII de *El Príncipe al respecto*:

“César Borgia era considerado cruel, y sin embargo, su crueldad restableció *el orden* en la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano. Si se examina correctamente todo ello, se verá que el duque había sido mucho más clemente que el pueblo florentino, que por evitar la fama de cruel permitió en última instancia, la destrucción de Pistoya. Debe por tanto, un príncipe no preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a los súbditos unidos y leales. Porque, con poquísimos castigos ejemplares, será más clemente que aquellos otros que, por excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo cual surgen siempre asesinatos y rapiñas; pues bien estas últimas suelen perjudicar a toda la comunidad...”.³⁸

Lo que en una consideración superficial aparece como virtud, puede ser en la “*verità effettuale*” (verdad efectiva), un vicio o un mal. Entonces no debe confundirse la superficialidad con lo profundo. En este sentido, Maquiavelo pone por ejemplo la

³⁷Conde, F.: *El saber político en Maquiavelo*, en Biblioteca de la Revista de Occidente, N° 18, Madrid, 1976, p. 34.

³⁸Machiavelli, N.: (1998), p. 158.

actuación política y militar de Septimio Severo.

“En éste hubo tanta virtud que conservando a su lado a los soldados pudo reinar siempre sin perturbaciones, a pesar de oprimir a los pueblos. Sus cualidades lo hacían a los ojos de los soldados y de los pueblos tan admirable, que estos últimos, permanecían de alguna manera atónitos y estupefactos, y los otros reverentes e insatisfechos. Como sus acciones fueron grandes en un príncipe nuevo, quiero mostrar brevemente lo bien que supo utilizar los atributos de la zorra y el león, cuyas naturalezas debe imitar un príncipe como ya anteriormente dije”.³⁹

De acuerdo con esta interpretación del poder, no es posible pensar al vicio sin la virtud, ni la virtud sin el vicio.

El soberano debe comprender y manejar esta dialéctica entre virtud y vicio, pero con el fin de lograr el fortalecimiento del orden y de la libertad de la comunidad, y en el caso de la obra en cuestión, supone una apuesta fuerte por la constitución de un orden absolutamente nuevo para Italia basado en la figura de un soberano virtuoso.

En este sentido *El Príncipe* es una obra apasionante y movilizadora, en cuanto la creación del mito del príncipe nuevo intenta acabar con la incertidumbre política y abre el camino para la acción de un soberano, que a expensas del conocimiento de las circunstancias políticas de su momento, y a expensas del orden de las cosas, pueda a la vez luchar contra los designios de la Fortuna, sabiendo de antemano, que las posibilidades de triunfo son escasas y poco probables. El único recurso del soberano es la aplicación de la virtud política y la incertidumbre en sus resultados.

Esta dimensión de indecidibilidad en los términos de la acción de poder implica una visión trágica de la política, y lo acercan más que nunca a las actuales teorías del poder y la acción social.

Pero ni siquiera la Monarquía Absoluta puede gobernar los dictámenes de la Fortuna, que promueve cambios insospechados en la naturaleza de los acontecimientos. Ni el más virtuoso de los príncipes podría adaptarse tan rápidamente a la complejidad del cambio social o a los imponderables actos humanos.

Dice Skinner al respecto que, “en contraste con los supuestos cristianos

³⁹Ibidem, p. 180.

(Maquiavelo) ofrece inmediatamente un análisis clásico de la libertad humana. Está de acuerdo, naturalmente, con que la libertad del hombre está lejos de ser absoluta, puesto que la Fortuna es inmensamente poderosa y puede ser dueña de nuestras acciones. Pero insiste en que suponer que nuestro destino está enteramente sellado en sus manos significaría anular nuestra libertad. Y puesto que se adhiere firmemente al punto de vista humanístico de que Dios no hace nada que pueda quitarnos este libre albedrío y la parte de gloria que nos pertenece, concluye que la mitad de nuestras acciones, o casi, pueden quedar perfectamente bajo nuestro control más bien que bajo el dominio de la Fortuna”.⁴⁰ Los tiempos varían de tal forma que la Fortuna somete parcialmente a los hombres a su yugo. Esta ambigüedad entre orden y desorden es una de las claves para entender la “esencia” del poder, y Maquiavelo lo sabe y lo enseña.

En cambio en los *Discursos* (Lib. I, cap. III), Maquiavelo afirma que la República es la mejor forma de estado, no obstante ello:

“(…) El principado fácilmente deviene tiránico, la aristocracia, con facilidad se convierte en un estado de pocos, la democracia sin dificultad se convierte en licenciosa. Tanto es así que si un gobernante (*ordinatore*) de una república implementa en una ciudad, cualquiera de estas formas de gobierno, se mantiene el orden por poco tiempo, porque ningún remedio podría hacerle hacer (*farvi a fare*) que no cayera en su contrario, por la similitud que en este caso guardan la virtud y el vicio”.⁴¹

Por lo tanto, no existe ninguna forma de estado que pueda escapar a la corrupción, en razón de que las formas de los estados se comportan con la regularidad de la naturaleza, deviniendo siempre en su contraria, la monarquía se torna tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en anarquía.

Tras analizar las ventajas y desventajas de todas las formas de gobierno, concluye que no es deseable ninguna en particular.

En los *Discursos* se evidencia con total nitidez que Maquiavelo, sin ser indiferente al problema de las formas de gobierno (sobre las cuales trata como veremos

⁴⁰Skinner, Q.: *Maquiavelo*, Traductor: Manuel Benavidez, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 41.

⁴¹Machiavelli, N.: (1999), p. 65.

más adelante), se preocupa más por establecer una suerte de teoría de la **estabilidad de política**.

La teoría del poder en Maquiavelo, más allá de sus aparentes contradicciones, mantiene una enorme coherencia, a saber:

“Si este escritor da consejos a monarcas y gobiernos, no lo hace por amor a ellos; lo que él ha querido promover es el poder y la grandeza, la firme seguridad del Estado burgués en cuanto tal.”⁴²

La mentalidad de Maquiavelo responde en parte a la concepción moderna del mundo, al lograr desplegar una lógica política en la cual el desarrollo de las formas de vida y la prosperidad social se hallan íntimamente relacionadas con la libertad y la permanencia del intercambio. El intento de suprimir los obstáculos que detengan el libre flujo de bienes, consolidan en Maquiavelo el inicio de “una actitud burguesa” en la concepción del poder.

El desenvolvimiento del libre juego de las interacciones económico-sociales sólo puede estar garantizado por el correspondiente despliegue de un “poderoso aparato estatal”.⁴³

No se entiende aquí por burgués al propietario del siglo XVII ni al burgués de la revolución industrial del siglo XVIII y XIX, sino a una clase proto-burguesa, “*cittadina* (ciudadana) y mercantilista”, que se enriqueció a través del intercambio comercial realizado en las Cruzadas, ante el retroceso de los moros y por “la extensión de la navegación en el mundo Mediterráneo y hacia el océano Atlántico”.⁴⁴

Si tuviéramos que sintetizar la fórmula de Maquiavelo, se podría decir, que la estabilidad política es la base para el desarrollo de los restantes intercambios sociales.

La condición de la estabilidad no responde a una forma específica de gobierno, (aunque exprese su preferencia personal en los *Discursos* por la República), sino a la

⁴²Horkheimer, M.: (1982), p. 26.

⁴³Cfr. Horkheimer, M.: (1982), pp. 26-27.

⁴⁴Cfr. Mellosi, D.: (1992), p. 56; Silverstein, E.: *Los asaltantes de caminos*, Buenos Aires, Editorial Carlos Pérez, 1969, pp. 12 y ss.

creación de un orden estatal que funcione y viabilice al mismo tiempo la seguridad y la libertad del intercambio.

Dice Sabine respecto de Maquiavelo que, “en Italia el problema consiste en fundar un estado en una sociedad corrompida y Maquiavelo estaba convencido de que en tales circunstancias no era posible ningún gobierno eficaz, salvo la monarquía absoluta. Esto explica por qué era a la vez un admirador entusiasta de la república romana y un defensor del despotismo.

Maquiavelo entiende por corrupción en general aquella decadencia de la virtud privada y la probidad cívica y la devoción que hace imposible el gobierno popular.

Comprende todas las formas de licencia y violencia, grandes desigualdades de riqueza y poder, la destrucción de la paz y la justicia, el desarrollo de la ambición desordenada, la desunión, la ilegalidad, la deshonestidad y el desprecio por la religión. Creía aún posible la forma republicana de gobierno en Suiza y en algunas partes de Alemania, donde se había mantenido una vida cívica vigorosa; pero no ocurría lo mismo con Italia. Cuando han caído las virtudes necesarias, no hay posibilidad de restaurarlas ni de tener un gobierno ordenado, salvo mediante el poder despótico”.⁴⁵

Las formas de gobierno deben estar subordinadas a las necesidades que las sociedades presentan en cada momento histórico. Al mismo tiempo, responden a un ciclo de evolución que escapa a la voluntad humana, el cual se presenta como un círculo permanente de apogeo y corrupción.

Por ello, la teoría del poder de Maquiavelo implica una determinada concepción de la historia, unida a una filosofía de la evolución y naturaleza del hombre.

1. 6. HISTORIA Y CORRUPCIÓN DEL CUERPO POLÍTICO.

Maquiavelo concibe a la historia sobre la base de la teoría clásica del círculo eterno, cuyas sucesiones de las diferentes formas de gobierno se cumplen indefectiblemente. Esto se debe a que las pasiones de los hombres, como vimos, son constantes y al mismo tiempo imposibles de predecir y manipular en su totalidad. La

⁴⁵Sabine, G.: *Historia de la ideas políticas*, España, F.C.E., 1987, pp. 257-258.

fuerza pasional de las acciones (que es la constante del análisis) origina la corrupción, el desorden. Pese a ello, el historiador tiene como misión principal encontrar cierta inteligibilidad tras el desorden que presenta el mundo social.

El razonamiento de Maquiavelo es sencillo, pues si encontramos que siempre son las mismas pasiones las que operan como causa en la historia humana, entonces puede afirmarse que de las mismas causas se derivarán siempre y necesariamente los mismos efectos; y, precisamente en esto consiste la circularidad del proceso histórico que se expresa en la creación y descomposición de las formas de gobierno que vimos anteriormente.

Para Maquiavelo la historia se encuentra aprisionada en este círculo eterno, en esta ciclicidad permanente de la sucesión de las formas de gobierno. El antecedente teórico de Maquiavelo es Polibio.⁴⁶

Ahora bien, si la previsión ante la descomposición del orden no puede ser absoluta: ¿qué mecanismos de poder debe manejar el soberano para prever mínimamente los acontecimientos históricos?

La primera respuesta sostiene que cuanto más sabio y virtuoso sea el príncipe, mayor capacidad poseerá para prever el futuro de las acciones.

En segundo lugar, cuanto más virtuoso sea el orden institucional, mayor posibilidad tendrá el soberano para ejercer un férreo control sobre el estado.

No obstante ello, si de todas formas la degeneración de las costumbres resultara inevitable, Maquiavelo supone dos salidas teóricas. Una consiste en la solución que brinda en los *Discursos*, en la que se aboga por “el retorno al principio”⁴⁷, y si la degeneración es absoluta, plantea la creación de un nuevo orden, a partir de la constitución de un príncipe nuevo, que establezca un sistema institucional original, en donde se redefinan las relaciones de dominio.

Afirma Maquiavelo:

⁴⁶Al respecto Polibio sostiene:

“Este es el ciclo de las formas de gobierno, este es el natural orden según el cual éste muta y se transforma y de nuevo torna al mismo punto”. [Polibio: *Historias*, Madrid, Gredos, 1983, p. 160].

⁴⁷Cfr. Machiavelli, N.: (1999), p. 464.

“Tienen todavía los reinos necesidad de renovarse, transformando las leyes de acuerdo a sus principios. Y se ve cuan buen efecto produce esto en el reino de Francia, cuya monarquía se rige por las leyes y el orden más que ninguna otra. Estas leyes y órdenes mantienen al Parlamento”.⁴⁸

La perspectiva histórica de Maquiavelo supone concebir a los ordenamientos jurídicos e institucionales como órdenes históricamente variables.

Lo único permanente en la historia (y esto sólo es comprensible a la luz de la historia comparativa) reside en la invariable sustancia de las relaciones de dominio de una minoría política sobre la gran masa de los ciudadanos particulares, que sólo pretenden que se los deje tranquilos para vivir en seguridad.

Los órdenes institucionales, las formas de gobierno, pueden modificarse y de hecho varían permanentemente en el desarrollo de la historia, pero la constante teórica de la estructuración del poder es justamente la **relación de dominio** de una minoría con ambición de poder sobre una enorme mayoría con deseos de paz y seguridad en el obrar cotidiano.

Se puede decir en términos actuales que la superestructura normativa es cambiante en la historia, pero lo que no varía es que unos pocos hombres son los que tienen la voluntad de mandar, y una inmensa mayoría acepta tal dominación a cuenta de que puedan vivir seguros y en libertad.

Al mismo tiempo detecta y aísla otro factor importante que subyace a las mutaciones normativo-institucionales, a saber: el poder se constituye a partir de una relación formalmente invariable de represión, la cual está sometida a un régimen inevitable de agresión y defensa, de amenaza y autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia.

El rasgo determinante del poder reside en la tensión que se establece entre las distintas fuerzas operantes en el contexto social. El poder es concebido como una lucha de fuerzas, de acciones y de reacciones. Lo invariante, aquello que atraviesa todas las formas de gobierno, lo constituye precisamente la resultante de la fuerzas en juego.⁴⁹

La función del poder político para Maquiavelo, que como vimos se ejerce desde

⁴⁸Ídem.

⁴⁹Cfr. Etchegaray, R.: (1996), pp. 34, 61 ; Habermas, J.: (1987), pp. 59-60

el estado, consiste en desarrollar una misión correctiva o en el peor de los casos represiva, de la corrupción ingénita de los hombres.

De esta forma, Maquiavelo reduce la relación de poder al campo exclusivo y excluyente de la dominación. Por lo tanto, la única relación de poder que concibe Maquiavelo es la relación de dominio sobre esta naturaleza esencialmente mala o perversa (*cattiva*).

La teoría del **poder** como **dominación** y de la **historia** como **repetición cíclica** remiten a una concepción inmanente de ambos términos. Maquiavelo abandona toda visión trascendente y escatológica de la historia y del poder.

La historia es pensada ahora como el campo de aparición, desarrollo, evolución y muerte de diferentes formas normativas cuyo destino final está determinado previamente por el ciclo vital de los organismos sociales.

El derrotero institucional, es decir, el ciclo de la organización social es concebido (principalmente en los *Discursos*) **como un recorrido cíclico** que se extiende desde el punto de máximo ascenso, es decir, desde la máxima perfección, hasta el grado máximo de desorden y corrupción. Para comprender el concepto de poder como dominación resulta necesario establecer una nueva relación entre este concepto y el término libertad.

1. 7. LA CONCORDANCIA ENTRE LIBERTAD Y DOMINACIÓN.

Muchas veces se cree que libertad y dominación son términos contrarios, pero en Maquiavelo esto no resulta así. Los dos elementos en su obra son relativos, y en principio dependen del desarrollo históricamente determinado de las fuerzas políticas que operan en un contexto particular.

De esta manera, la dominación es cualquier relación de mando y obediencia que se establece entre hombres **libres**.

Etchegaray ha encontrado una diferencia entre Maquiavelo y Aristóteles en este punto, pues éste último concibe a la dominación, es decir, a las relaciones despóticas de

poder⁵⁰, cuyo sujeto es el *dominus*, como una relación que “se establece entre términos (el amo y el esclavo) donde sólo uno es libre y otro carece necesariamente de libertad. El problema de Maquiavelo es cómo se realiza una relación de dominio donde los dos términos de la relación son libres. Por eso, dominio y libertad no son contradictorios, sino complementarios. El problema es cómo ejercer el dominio sobre otros que son también libres”.⁵¹

Sin embargo, surge aquí una primera discrepancia con esta interpretación porque la diferencia entre Maquiavelo y Aristóteles se establece solamente en el plano de las relaciones despóticas, ya que en el terreno de las relaciones políticas⁵² Aristóteles se hace la misma pregunta que Maquiavelo.

Por eso afirma Casali que, “sobre la base de este modelo se plantea Aristóteles, por un lado, al *dominus*, es decir, al propietario de una comunidad doméstica, como sujeto de la comunidad política, y por otro lado, el problema **específicamente político de cómo puede ser gobernado un hombre en condición no esclava, un hombre libre**”.⁵³

El propio Aristóteles dice:

“Hay un cierto poder en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ése decimos que es el poder político”.⁵⁴

⁵⁰Se entiende por relación despótica de poder la que se realiza dentro de la comunidad doméstica. Ella constituye el modelo del mando y obediencia sobre la base del propietario (*dominus*). La relación despótica se corresponde con los componentes del propio *oikos*, a saber, la relación entre amo y esclavo, entre esposo y esposa, y finalmente entre padre e hijo.

⁵¹Etchegaray, R.: (1996), p. 62.

⁵²Aristóteles en *Política*, 1325 a 1327, [Madrid, C.E.C,1989] sostiene que:

“No tienen razón al juzgar que todo poder es despótico, porque el poder que se ejerce sobre hombres libres difiere tanto del que se ejerce sobre esclavos como difieren entre sí el naturalmente libre y el esclavo por naturaleza...”.

⁵³Casali, C.: (1996), p. 13.

⁵⁴Aristóteles: (1989), 1277 b7 y ss.

Por lo tanto, el problema de por qué los hombres deben obedecer a otros hombres cuando son igualmente libres es un problema tan relevante en la *Política* de Aristóteles como en la obra de Maquiavelo. La diferencia se encuentra en el modo de resolución, y en la perspectiva que tienen ambos respecto de la relación entre ética y poder⁵⁵, tema que hemos explicitado más arriba cuando definimos al conocimiento político como técnica de gobierno y cuando explicamos la diferencia que existe en Maquiavelo entre ética y política, o mejor, entre moralidad privada y virtud política. En tanto que en Aristóteles el mando se fundamenta en la virtud o bien de los miembros de la comunidad, o bien de los gobernantes y en la fuerza unificadora de la organización de la vida buena, en Maquiavelo el dominio se justifica en la necesidad ineludible de poner orden a las pasiones egoístas humanas y en un conjunto de reglas prácticas que, de ser seguidas con rigor, garantizarán la unidad de la fuerza y el consentimiento popular.

De todas formas, la historia enseña para Maquiavelo que la lucha entre los diversos agentes sociales y la contradicción entre el orden y el desorden es una constante de la conducta social del hombre que no debe ser contemplada con desagrado, dado que las pujas entre los diversos sectores de la comunidad han instrumentalizado y favorecido de manera prácticamente inconsciente el desarrollo de la libertad.

Al respecto Maquiavelo sostiene que:

“Las cuestiones entre el pueblo y el Senado no deben ser consideradas como

⁵⁵En relación con el problema de la unidad entre ética y política sostiene Guariglia, Osvaldo: *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea*, Bari, Palomar-Athenaeum, 1995, pp. 95-96, lo siguiente:

“El supuesto que confiere unidad a la ética aristotélica de las virtudes es el siguiente: tras la diversidad de los distintos bienes a que apunta cada una de las virtudes que están preservadas en la tradición de una cierta comunidad, diversidad que tiende a fragmentar las acciones de cada uno de sus miembros de acuerdo con su pertenencia a una familia, estamento, demos, profesión, etc., se oculta una fuerza superior que cohesiona todas esas conductas y les impone una escala única de bienes: la ley dictada a fin de asegurar el florecimiento de aquellos que son el modelo para todas las otras formas de comportamiento: los *kalokagathoi*. Toda la fuerza unificadora de la antigua jerarquía es incorporada en la concepción aristotélica tanto de la justicia como de la organización política. (...) La ética aristotélica, por lo tanto está todavía situada dentro del rango de respuestas posibles a la pregunta planteada por Sócrates y Platón: “¿de qué manera es necesario que un hombre viva su vida?” (Rep., I 352d 5-6): tanto la Ética como la Política pueden ser leídas desde esta perspectiva como un exhaustivo intento de articular los diversos bienes que la tradición de las virtudes ofrecía dentro de la unidad de una vida vivida en el medio de la *polis*”.

inconveniente necesario para llegar a la grandeza de Roma”.⁵⁶

En la misma dirección discurre la interpretación de Horkheimer cuando sostiene que, “según Maquiavelo, las luchas entre las clases sociales han sido un instrumento importante para que se produzca el progreso cultural. Estas luchas, que ante sus ojos se manifestaron fundamentalmente en forma de guerras civiles, no las considera en absoluto nocivas, sino que, por el contrario, le parecen condición esencial del ascenso”.⁵⁷

De todo esto se colige que si bien el dominio político implica medir las fuerzas en juego en un momento histórico determinado, la dinámica agonística que envuelve a las fuerzas sociales no destruye la libertad bajo la condición de que existan mecanismos institucionales a través de los cuales canalizar “las demandas políticas”⁵⁸. Al respecto, se puede agregar que la lucha de poder no sólo amplía la libertad de los ciudadanos, sino también consolida la libertad y afianza la dominación del estado. Porque como dice el propio Maquiavelo:

“Las aspiraciones de los pueblos libres raramente perjudican a la libertad, pues su origen es la opresión o el miedo a ser oprimidos”.⁵⁹

1. 8. CONFLICTO SOCIAL Y PODER.

En los *Discursos*, Maquiavelo elabora una teoría en la cual la lucha política controlada es el síntoma de una estructura política que tiende a consolidarse, conjugando al mismo tiempo el dominio y la libertad.

La constante histórica muestra que la lucha de clases entre la nobleza y el pueblo ha sido el factor decisivo en el desarrollo y mantenimiento de la libertad. Conjuntamente

⁵⁶Machiavelli, N.: (1999), p. 71.

⁵⁷Horkheimer, M.: (1982), p. 33.

⁵⁸Cfr. Machiavelli, N.: (1999), p. 71.

⁵⁹Ibídem, p. 72.

con esto Maquiavelo comprende que, de la superación de las diferencias entre las clases sociales, nacen sistemas legales más justos para la libertad del pueblo.

Dice Maquiavelo:

“Me parece que aquel que condene las luchas entre la nobleza y el pueblo está condenando también la causa fundamental de que se mantuviera la libertad romana. Aquél que atienda al estruendo y griterío de esas luchas más que a sus buenos frutos, no se da cuenta de que en toda comunidad son distintos el modo de pensar del pueblo y el de los grandes y que de esa disputa provienen todas las leyes dictadas en favor de la libertad.”⁶⁰

Estas luchas entre los sectores claramente diferenciados por sus jerarquías, rangos y *status*, determinan tanto una posición económica como una característica psicológica. Lo que hace Maquiavelo es analizar los “tipos de humores” de estos sectores sociales, y, a partir de allí elabora una ley general del conflicto:

“Porque en cualquier ciudad se encuentran estos tipos de humores: por un lado, el pueblo que no desea ser dominado y oprimido por los grandes, y, por otro, los grandes que desean dominar y oprimir al pueblo...”⁶¹

Las contradicciones a las cuales hace mención el pensador florentino son principalmente las luchas intestinas del siglo XIV que tuvieron lugar tras la derrota de la nobleza feudal. Las mismas se produjeron en el interior de las Comunas libres y fueron sus principales protagonistas, de un lado, los patricios o “*grandi*” y, del otro lado, el pueblo.

Los patricios estaban conformados por sectores de la oligarquía mercantil, financiera e industrial, y el pueblo por artesanos. Estos últimos, estuvieron sometidos a los primeros y sufrieron la marginación y el desinterés de las políticas del estado.⁶²

Maquiavelo utiliza en reiteradas ocasiones el término “*popolo*” (pueblo), pero

⁶⁰Ibídem, p. 71.

⁶¹Machiavelli, N.: (1998), p. 110.

⁶²Cfr. Granada, M.: (1997), p. 145.

hace referencia fundamentalmente a un sector mayoritario de propietarios que pagan impuestos y disfrutan de los derechos de ciudadanía.

El resultado de la lucha entre la proto-burguesía y los sectores patricios viabiliza y consolida un orden más libre y más estable.

¿Cómo se miden los resultados de las contiendas sociales? La respuesta es sencilla, se debe estudiar el cambio en la legislación. La estructura normativa, si bien es contingente en la historia, nos sirve para comprender el grado de desarrollo de la libertad en las sociedades.

El poder de una ciudad se manifiesta en la capacidad de producir y controlar las diferencias internas, no en negarlas o reprimirlas.

El diseño institucional que plantea Maquiavelo en los *Discursos* prevé la creación de instituciones que contengan y administren las demandas populares. También en el prefacio a las *Historias florentinas* afirma Maquiavelo:

“Y en verdad, ningún ejemplo me parece demostrar mejor el poder de nuestra ciudad que el de sus propias disensiones, pues éstas habrían bastado para aniquilar a la república más grande y poderosa, mientras que la nuestra parecía engrandecerse cada vez más”.⁶³

Por lo tanto, las demandas populares no atentan contra el orden del buen gobierno, sino que lo consolidan, en la medida en que existan mecanismos institucionales que generen un aumento de la libertad en concomitancia con un proceso de mayor cohesión social. Este último depende de otras instancias sociales, entre ellas la educación y la religión.

Si la virtud popular existe, entonces, afirma Horkheimer, “la consecuencia de este tipo de movimientos (de protesta popular) suele ser la instauración de instituciones mejores y más liberales”.⁶⁴

Maquiavelo analiza la importancia de las luchas populares, en la medida en que coadyuvan a mantener y ampliar las libertades públicas. La república no sufrió divisiones

⁶³Machiavelli, N.: *Istorie fiorentine*, a cura di F. Gaeta, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 32.

⁶⁴Horkheimer, M.: (1982), pp. 30-31.

internas, y al estar gobernada por personas virtuosas, su ejemplo se trasladó al pueblo. De aquí que Maquiavelo sostenga que:

“No se puede llamar en modo alguno con razón una república desordenada, donde hay tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de aquellos muchos tumultos que inconsiderablemente dañan; porque quienes examinaran bien el fin de los tumultos no encontrarán solamente que ellos hayan producido algún exilio o violencia en detrimento del bien común, sino leyes y orden en beneficio de la libertad pública”.⁶⁵

Por lo tanto, el conflicto es la fuente de las buenas leyes y de la buena educación y, al mismo tiempo que mejora la dominación, la limita. El uso del poder debe estar limitado por la voluntad de obediencia del pueblo.

Por eso en *El Príncipe*, Maquiavelo pone tanto énfasis en la idea de que el soberano debe buscar el agrado del pueblo, evitando ser odiado por la muchedumbre. También se preocupa Maquiavelo en enseñar la importancia que tiene para el buen gobierno la creación de aquellas condiciones de hagan posible la credibilidad y el respeto por la figura del soberano.

El trabajo por el dominio consentido es central en la obra señalada. En los *Discursos* se compromete con la idea de una participación activa por parte del pueblo en la aceptación del orden y del dominio.

Los hombres son más libres en tanto tienen mayor conciencia de los límites dentro de los cuales consienten ser mandados.

La libertad sólo puede ejercerse sobre la base de cierto nivel de educación y de equilibrio político, siempre difícil de encontrar, siempre escurridizo.

Maquiavelo no concibe la libertad como libertad de conciencia o como interiorización absoluta; la libertad es pensada en términos operativos, en términos de ampliación de la capacidad de acción dentro de un orden establecido, dentro de **algún** orden. Con esto se subraya el carácter necesario del orden en relación con la libertad operativa. Para Maquiavelo cualquier tipo de orden es superior al caos. Por supuesto que es preferible la república, pero sin orden no hay libertad ni prosperidad alguna.

⁶⁵Machiavelli, N.: (1999), p. 71.

Existe una adecuación entre el reconocimiento de los derechos a través de las luchas sociales y la consolidación del poder. Pero esto no debe llevar a falsas interpretaciones, porque la finalidad de la política reside en la autoconservación de la comunidad en primer lugar, por lo tanto, los demás bienes deben subordinarse a este fundamental.

En Maquiavelo no existe una coordinación de los bienes como en Aristóteles; no hay entonces unidad entre ética y política. La permanencia del orden es el fin último de la política. Por ello, Maquiavelo señala que el príncipe debe

“vencer y *conservar su Estado*, y los medios serán siempre juzgados honrosos y ensalzados por todos, pues el vulgo se deja seducir por las apariencias y por el resultado final de las cosas, y en el mundo no hay más que vulgo”.⁶⁶

Por supuesto que Maquiavelo no rechaza los regímenes políticos donde la libertad y la felicidad tengan prioridad, sólo que la disyuntiva se establece entre el orden y el caos.

De todas formas, la consolidación de las libertades permiten en cierto sentido fortificar el carácter hegemónico del poder, si actúa la educación y la religión como factores de cohesión del orden. Todo esto necesita darse en un contexto de equilibrio, de premios y castigos, donde los ejemplos virtuosos deben provenir del soberano, aunque sea sólo en apariencia. En este sentido Maquiavelo afirma que:

“El vivir libre supone que los honores y premios se dan cuando y a quien los merezca... Además, los beneficios comunes que la libertad lleva consigo, el goce tranquilo de los bienes propios, la seguridad del respeto al honor de las esposas y de las hijas y la garantía de independencia personal, nadie los aprecia en lo que valen mientras los posee...”.⁶⁷

La prosecución de la virtud popular es condición del orden y de la libertad, pero

⁶⁶Machiavelli, N.: (1998), p. 168.

⁶⁷Ibíd., pp. 103-104.

pocas veces se valora en su justo sentido. No obstante ello, para que exista “el goce tranquilo de los bienes” y el mentado “respeto al honor”, la sociedad debe alcanzar un estado de equilibrio, como dijimos antes, lo cual implica para Maquiavelo, y esto es relevante a la hora de establecer un concepto positivo de poder y de dominación, que los agentes sociales, en este caso las diversas clases sociales, y los estratos dominantes y dominados, tengan perfectamente en claro cuáles son los límites legítimos dentro de los cuales aceptan ejercer el mando y ser mandados en tanto hombres libres.

De allí se deriva que la libertad no es una condición externa a las relaciones de dominio, sino cierto espacio dentro de ellas. La libertad implica como criterio interno de la dominación un elemento necesario, pues se puede pensar que las situaciones de mayor desarrollo de la libertad suponen un proceso concomitante de menor opresión social y política. No en el erróneo sentido de la concepción stalinista de la eliminación del conflicto, sino en el de constituir canales de participación ciudadana en los cuales las demandas sociales y políticas puedan ser orgánicamente encauzadas.

En los *Discursos* el equilibrio político se logra mediante la constitución de una estructura institucional participativa. Por lo tanto, la libertad y la dominación no son términos necesariamente contradictorios.

La consolidación del orden está directamente relacionada con la institucionalización del conflicto y, por lo tanto, con la ampliación de las libertades de los súbditos. La institucionalización del conflicto no implica la negación de las luchas populares, sino la posibilidad de expresarlas por caminos controlables.

Esta es la condición central para la estabilidad institucional y para el afianzamiento del poder del soberano sobre un territorio determinado.

Del mismo modo que la ampliación de la libertad está garantizada en parte por la vía justa de la manifestación y por la legitimación de las normas, la autoridad encuentra sus límites en la legalidad del derecho alcanzada dentro del marco normativo. Esta es una garantía fundamental para la República. Por eso dice Maquiavelo que:

“Nada contribuye más a la estabilidad y firmeza de una República como el organizarla de suerte que las opiniones que agitan los ánimos tengan vías legales de manifestación.”⁶⁸

⁶⁸ Machiavelli, N.: (1999), p. 80.

“Porque si no existen estos recursos legítimos, se acude a los extralegales, los cuales ocasionan, sin duda, peores resultados que aquellos, y si un ciudadano es oprimido, aunque lo sea injustamente, pero dentro de la legalidad, escaso o ningún desorden acontece, pues la opresión no es producto de violencia privada ni de fuerza extranjera, que son las que acaban con la libertad, sino del cumplimiento de las leyes, realizado por la autoridad legítima que tiene sus límites propios y que no alcanza a ninguna cosa que pueda destruir la república.”⁶⁹

Por lo tanto, la preocupación por el poder, que se expresa en *El Príncipe* fundamentalmente en el respeto de la persona del soberano, en la preocupación por el consentimiento popular y en el control sobre el territorio en los *Discursos*, se amplía a un universo conceptual más complejo, pues el control del poder se refiere ahora sobre todo a la organización del marco normativo, a la creación de mecanismos de legitimidad del poder y al reconocimiento de los límites del mismo, a partir de la constitución de instituciones participativas que garanticen la resolución de los conflictos sociales y políticos.

Nuevamente la historia como maestra de vida le aporta a Maquiavelo una gama de elementos conceptuales sobre los cuales fundamentar la aceptación del conflicto y la necesidad de crear canales para solucionar las disputas.

Dice Maquiavelo refiriéndose a Roma:

“Y si alguno dijera que eran procedimientos extraordinarios (...) digo que en cada ciudad debe haber una manera de que el pueblo manifieste sus aspiraciones, y especialmente en aquellas donde para las cosas importantes se valen de él. Roma tenía la costumbre de que, cuando el pueblo deseaba obtener una ley (...), o no quería dar hombres para la guerra; de suerte que, para aplacarle, era preciso satisfacer, al menos en parte, su deseo”.⁷⁰

Los mecanismos de circulación de las demandas populares se deben acompañar de instancias de cohesión de la conciencia social, que favorezcan el resguardo de las libertades públicas.

Si la libertad es un proceso de consolidación de la virtud pública por medio de

⁶⁹Ibídem, pp. 80-81.

⁷⁰Machiavelli, N.: (1999), pp. 71-72.

la superación de los conflictos, lo que se pregunta Maquiavelo es: ¿quién está en condiciones de velar por las libertades que se han adquirido hasta el momento? La respuesta es también operativa, de manera tal que la razón recomienda que la guarda recaiga sobre aquellos que menos deseen usurparla.

Nuevamente la historia muestra que los sectores sociales que mejor han defendido la libertad son aquellos que tienen deseos explícitos y “objetivos” de mantenerla.

Volviendo a *El Príncipe* y a la teoría de los dos tipos de humores que ya se han mencionado, el pueblo es el agente social que “no desea ser dominado” y que, por lo tanto, tiene mayor interés en que la libertad se mantenga en la historia. Dado que el pueblo quiere vivir tranquilo y que no tiene deseo de dominación, entonces es poco probable que usurpe las cuotas de libertad obtenidas hasta el momento.

Sin embargo, pueden encontrarse algunos ejemplos históricos en donde la dominación sobre el pueblo se ha conformado con la anuencia del mismo. La pregunta que surge en Maquiavelo es: ¿cómo es posible que un pueblo desee, en contra de lo que regularmente sucede en la historia, ser dominado?

El acostumbramiento a vivir bajo la dominación genera en los pueblos sometidos una situación de indefensión a la hora de lograr la autonomía. Por lo tanto, el acostumbramiento a la dominación por parte de otro pueblo produce una incapacidad casi natural para decidir correctamente sobre qué caminos son los mejores para obtener la autonomía.

Dice Maquiavelo:

“El pueblo que en tal caso se encuentra (dominado), es como un animal fiero criado en prisión, que si se lo deja libre en el campo, a pesar de sus instintos salvajes, faltándole la costumbre de buscar el pasto y el refugio, es víctima del primero que quiere aprisionarlo.”⁷¹

Por consiguiente, la falta de costumbre del autogobierno (gobierno autónomo) implica en términos prácticos la incapacidad para tomar decisiones acertadas sobre defensa o ataque del estado, desconocimiento del pueblo sobre la persona del soberano,

⁷¹Ibídem, p. 103.

o viceversa.

Sin embargo, la aspiración de los pueblos generalmente consiste en el rechazo y la venganza frente al que ha causado la servidumbre y en recobrar a toda costa la libertad mancillada.

También analiza los motivos por los cuales el hombre quiere ser libre y dice:

“Si se examinan las causas y los motivos por los que los pueblos desean ser libres, se verá que un corto número de ciudadanos quieren la libertad para mandar, y todos los demás que, son infinitos, para vivir seguros.”⁷²

Más allá de la organización política, Maquiavelo descubre el concepto central de la relación de poder que se encuentra en un tipo de disposición, en una estructura de la voluntad, que separa a los hombres en dominadores y dominados.

Ahora bien, el dominado no está en condiciones inferiores desde el punto de vista de la libertad, porque se trata de otro hombre libre, sólo que su voluntad aspira a otra cosa, a la seguridad y tranquilidad para vivir.

Cada tipología humana pretende cosas distintas, pero igualmente válidas. Unos, cargos y honores; los otros en cambio, buenas instituciones y un marco normativo adecuado a fin de que les sea garantizado el usufructo de los derechos y la seguridad para ejercerlos. La virtud del príncipe debe conciliar los dos tipos de intereses. Se trata entonces de ejecutar una política que garantice a la mayoría de las personas los beneficios de la credibilidad ante el derecho y ante el poder; y a la minoría la sabia repartición de los cargos y honores que confiere el poder del estado.

La continuidad y garantía en el cumplimiento de las normas y de las sanciones es una cláusula imprescindible para el mantenimiento del orden. Esto determina un cierto acostumbramiento a una forma de vivir, a una regularidad institucional, lo que asegura parcialmente el afianzamiento del estado.

Maquiavelo comprende que existen otros mecanismos que permiten el mantenimiento del poder amén de los anteriormente descritos; entre ellos los dispositivos simbólicos y culturales, como por ejemplo las doctrinas religiosas y la

⁷²Machiavelli, N.: (1999), p. 105.

educación.

En *El Príncipe* hace una mención no muy destacada a la función ideológica de la religión.

Dice en el capítulo XVIII:

“Debe, por tanto, un príncipe tener gran cuidado de que no le salga jamás de la boca cosa alguna que no esté llena de las cinco cualidades que acabamos de señalar (clemencia, lealtad, humanidad, integridad, devoción) y ha de parecer, al que lo mira y escucha, todo clemencia, todo fe, todo integridad, todo religión. Y no hay cosa más necesaria de aparentar que se tiene esta última cualidad, pues los hombres en general juzgan más por los ojos que por las manos, ya que a todos es dado ver, pero palpar a pocos...”⁷³

La función de teatralización del poder a través de la religión y del manejo de las apariencias, se refuerza y cobra mayor importancia en los *Discursos*. La importancia de la religión para Maquiavelo, en tanto fuerza de cohesión de las conciencias y de respeto a la autoridad, reside únicamente en su carácter instrumental.

La religión es un medio, un mero instrumento de realización del orden político. Son ampliamente conocidas las críticas y las diferencias que han surgido al respecto entre Campanella y la visión maquiavélica de la religión, pues mientras que para el florentino la religión es sólo un instrumento al servicio de quien gobierna para el filósofo político de Stilo, la religión y la política constituyen una esfera unificada.

La crítica que efectúa Campanella a Maquiavelo y a Dante, nace de la idea de que el alma de la política reside en la religión como un impulso de unidad universal⁷⁴.

En cambio desde la perspectiva del poder de Maquiavelo, la religión tiene una

⁷³Machiavelli, N.: (1998), pp. 168.

⁷⁴Respecto de la relación entre religión y política afirma Campanella en el aforismo N° 6:

“La comunidad de las almas la hacen y conservan la ciencia y la religión, las cuales son el alma de la política y defensa de las leyes naturales”.

En Campanella, T.: *Aforismi politici*, a cura di Antimo Cesaro, Collana di letture politiche, diretta da Luigi Migliorini, N° 7, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, p. 9; versión española: “Aforismos Políticos” en la obra *Política*, Edición a cargo de M. González García, Madrid, Editorial Alianza, 1991, pp. 163-164.

función puramente terrenal e inmanente: cohesión social, integración de las conciencias, miedo a la autoridad, obediencia a los mandatos de la moral y del derecho. Todo esto puede resumirse en última instancia en el respeto por la ley y la subordinación al orden establecido.

La necesidad de ganarse la adhesión del pueblo mediante una buena imagen y la búsqueda del consentimiento popular a la dominación son la cara complementaria de un tipo de poder que además; requiere de la concentración de la fuerza y del respeto por la legalidad impuesta.

1. 9. LA LEGITIMIDAD DEL PODER.

La hegemonía ideológica, por utilizar un lenguaje conceptual contemporáneo y ajeno a Maquiavelo, es el tercer nivel sobre el que se articula el discurso maquiavélico acerca del poder. *Fuerza, legalidad y consentimiento* (legitimidad ideológica) son las columnas vertebrales de un poder que debe devolver a Italia la virtud perdida.

Fuerza, legalidad y consentimiento son las bases sobre las que se asienta una teoría del poder que sólo puede ser concebida como dominación, como restitución cíclica de un orden condenado a la corrupción de la virtud política.

No obstante ello, no es posible afirmar que Maquiavelo se comprometa exclusivamente con el absolutismo político. Maquiavelo no es Hobbes, en el sentido de que la forma de gobierno aconsejable depende del contexto histórico, de una situación singular, de una coyuntura determinada por el mayor o menor nivel de perfeccionamiento o de corrupción de la virtud pública y del grado de desarrollo que alcance la libertad y las costumbres de un pueblo en un momento particular de la historia.

No puede decirse que Maquiavelo esté únicamente comprometido o fascinado con la figura del déspota. Porque tanto puede alabar la figura del dictador romano, como la imagen de un pueblo que es capaz de gobernarse a sí mismo. Naturalmente que por razones históricas y por obra de su pesimismo antropológico encuentra en un poder único el medio más idóneo para contrarrestar los males de la política de su época. De todas formas, esto no es suficiente para catalogar a Maquiavelo de pensador absolutista.

Más bien creemos que se debería hablar de Maquiavelo como un pensador del orden político y, en tanto pensador del orden, hace depender la moral y la ley del poder del estado, con el único fin de mantener cohesionada a la comunidad para lograr la autoconservación.

Justamente este “ideal” o “finalidad última” de la acción política lo apartan de la elección de una forma de gobierno por encima de las restantes.

Por ello, no es correcto sostener que Maquiavelo afirme que el absolutismo sea la única y más perfecta forma de lograr la cohesión y la autoconservación de la comunidad.

La autoconservación es el fin último del orden político, y la permanencia del poder su razón necesaria.

“[El príncipe] necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exijan los vientos y las variaciones de la fortuna, y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado”.⁷⁵

Lo que se nota con mayor claridad es que Maquiavelo tiene dos caras difícilmente reconciliables entre sí. Por una parte, supone una teoría del poder como dominación de unos pocos sobre la mayoría, como factor necesario de la fundamentación del orden político; y por otra, siente una profunda admiración por los pueblos que alcanzan la capacidad política de incrementar sus libertades, mediante las luchas populares y las instituciones más liberales.

La gama de recetas políticas, que van desde la violencia despótica como medicina política para los males que genera la descomposición de la virtud pública, hasta los procedimientos de institucionalización de las demandas populares no responde a una ambigüedad constitutiva del pensamiento de Maquiavelo, sino al pragmatismo político que lo lleva a pronunciar en cada situación históricamente diferente respuestas que son igualmente disímiles.

Si Maquiavelo desea estudiar los asuntos políticos partiendo de lo que las cosas son y, no ya, de lo que deberían ser, no puede más que elaborar para los diferentes

⁷⁵Machiavelli, N.: (1998), p. 168.

momentos del ciclo histórico, distintos instrumentos de acción, diversas estrategias políticas que se adecuen empíricamente a los problemas específicos de cada sociedad particular; sin olvidar que si no se logra la autonomía del poder soberano frente a los restantes poderes, no es posible consolidar la autoconservación ni la libertad de la comunidad.

Una política realista como la que plantea Maquiavelo no prescinde de los fines ni de los deberes. Es decir, no se queda atada al reino de lo dado, pese a la falsa versión que se ha impuesto a lo largo de la historia de la filosofía.

A pesar de que la teoría del poder como “dominación” se construye sobre las presupuestos del realismo político, no significa que Maquiavelo vacíe de todo contenido ético a las acciones del soberano.

Más bien hay que pensar que el verdadero cambio que introduce el pensador florentino reside en el tipo de relación que se establece entre los distintos fines morales; ya que subordina los fines inferiores a uno de carácter superior, a saber: *la autoconservación de la comunidad*. Autoconservación que se logra mediante el mantenimiento del poder y del orden por parte del soberano.

Como sostiene Etchegaray en forma acertada, “Maquiavelo subordina todo a la conservación, crecimiento del poder, felicidad y libertad (en ese orden) de un pueblo; tal es el caso del fin de la política. La supervivencia es el valor básico en la medida en que es condición de todos los demás. Hay pues una transvaloración respecto de los valores heroicos de los caballeros cristianos medievales. Es falsa la afirmación de que la política maquiavélica es amoral o carente de toda moral.”⁷⁶

En otras palabras, la escisión que produce Maquiavelo entre política y moral, no implica la ruptura definitiva entre ambas esferas, sino la transvaloración que supone admitir a un único fin político-moral como hegemónico y superior frente a los demás fines morales. La instrumentalización del poder se endereza precisamente al cumplimiento de este fin último que ha dejado de estar armonizado e integrado con el resto de los fines; estableciéndose en este punto concreto una radical diferencia con el pensamiento que despliega Aristóteles en la *Política*.

En Maquiavelo, la convergencia entre la moral y la política se mantiene

⁷⁶Etchegaray, R.: (1996), p. 39.

fundamentalmente en lo que atañe al fin supremo. Los demás bienes se subordinan al fin supremo, pasando a tener un valor relativo.

Por eso el cumplimiento de la virtud política se hace necesaria incluso sobre la base de la violación, del desprecio o del descuido de las restantes virtudes. Lo único que cuenta para la política maquiavélica es estar a la altura del fin superior, no por cinismo, sino por necesidad.

“Debeis saber pues, que existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda, de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre”.⁷⁷

Naturalmente que se trata de otra formulación de la moral, una moralidad que encuentra su fundamento en fines que son estrictamente políticos. Es una concepción técnica del poder político, pero cuyo objetivo último no escapa a los fines de la nueva moralidad. La escisión que se abre entre la esfera moral y la esfera política inaugura una nueva forma de juzgar la relación entre los diversos bienes morales.

Si en Aristóteles tanto la ética como la política pueden ser comprendidas desde la articulación de los diversos bienes, jerarquización que la tradición filosófica de las virtudes ofrece dentro de la unidad de la experiencia vivida en la *polis*, en Maquiavelo en cambio, la realización del fin supremo de la autoconservación de la comunidad coloca en un estado de subordinación a los demás bienes morales respecto de éste, mediante la instrumentalización técnica de los mismos. En otras palabras, ya no se puede confundir la pregunta por la “vida buena” con el interrogante acerca de los fines que conforman la política. En esto consiste la ruptura epistemológica que realiza Maquiavelo entre el mundo moderno y el mundo anterior a él.

⁷⁷Machiavelli, N.: (1998), p. 164.

1. 10. A MODO DE CRÍTICA.

¿Cuáles son los aportes teóricos más destacados de la teoría del poder de Maquiavelo?

A) Aspectos epistemológicos.

La teoría del poder de Maquiavelo explicita cuáles son las reglas prácticas que deben utilizarse con el fin de que la comunidad se autopreserve de la destrucción que ocasionaría el empleo ilimitado de las pasiones humanas. Por lo tanto, es antes que nada una teoría del orden.

Partiendo de los presupuestos de una naturaleza humana malvada, y de la invariabilidad de las pasiones humanas, construye una teoría del dominio que tiene la pretensión de ser tomada como científica. Pero como la historia humana se erige sobre condiciones particulares, no es posible obtener una predicción exacta de los hechos futuros. Esto acota el campo de la acción procedimental y reinstala nuevamente el concepto de *phrónesis* en los actos de gobierno.

B) Aspectos morales.

La virtud política es parte del conocimiento oculto y personalizado de ciertos sujetos, los cuales, están capacitados para tomar en el momento indicado la decisión correcta.

Frente a esto, la técnica política encuentra un límite, pues no es capaz de abarcar a la sabiduría política, ni de explicar en qué consiste la "*sapienza riposta*" (sabiduría oculta) de los grandes estadistas.

La virtud política es el resultado de la dialéctica que se entabla entre virtud y vicio. Dialéctica que debe, en última instancia, servir al mantenimiento del orden.

C) Aspectos formales de la organización política.

Como no existe una condición general para las organizaciones sociales, no es

posible recomendar ningún sistema político determinado. Cada forma legal, cada ordenamiento jurídico dependerá de las condiciones históricas particulares y concretas.

Lo único constante en la historia es la maldad humana y el deseo de dominio de unos pocos sobre la enorme mayoría del pueblo.

Ello no excluye en los pueblos la tendencia (expresada a través de las luchas políticas) a ampliar cada vez más la libertad y reducir la opresión, pero esto sólo puede ser garantizado con instituciones que aseguren y favorezcan vías para el tratamiento de las demandas.

D) Aspectos legales.

Sólo con la instauración de leyes más justas y con la generalización de las buenas costumbres y la educación, se puede garantizar la protección de la libertad.

La dominación política puede evitar la guerra entre los pueblos si el crecimiento de las sociedades no implica una amenaza directa para los vecinos, y si la comunidad política está protegida de una conquista sorpresiva externa.

E) La soberanía política y la “*gubernamentalidad*”.

El principio de la subjetividad (que recae en la figura del príncipe), y el principio de la territorialidad (control sobre un territorio) son las dos variables que en *El Príncipe*, caracterizan la concepción del poder sobre la base de **la soberanía política**.

Definida la **soberanía política** de esta manera, pasaremos a discutir brevemente la crítica que realiza Foucault a Maquiavelo cuando sostiene que “el Príncipe, tal cual aparece en Maquiavelo, y más bien en las representaciones que de él se dan, es por definición único en su principado y está en una posición de exterioridad y trascendencia. Mientras observamos que en las prácticas de gobierno son por una parte, una multiplicidad de prácticas que envuelven a mucha gente: el padre de familia, el superior del convento, el pedagogo y el maestro respecto al niño y al discípulo; existen por lo tanto muchos gobiernos más allá de aquel del Príncipe, respecto de los cuales, en la confrontación con el estado, éste último no es más que una de las modalidades; y por otra parte, todos estos gobiernos son internos a la sociedad o al estado. Existen,

entonces, contemporáneamente pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno respecto al estado, multiplicidad e inmanencia de estas actividades que se oponen radicalmente a la singularidad trascendente del Príncipe de Maquiavelo”.⁷⁸

La teoría de Maquiavelo que se desarrolla en *El Príncipe*, se despliega de acuerdo con Foucault sobre los ejes de la trascendencia y singularidad del sujeto, y sobre el dominio de un territorio, constituyendo de esta forma una perspectiva del poder que Foucault ha dado en llamar la visión de la soberanía. Anteriormente habíamos señalado que una de las características centrales era la inmanencia del poder en la teoría de Maquiavelo.

¿Existe acaso una contradicción entre lo que sostiene Foucault y lo que se afirmó antes en esta investigación?

La respuesta es negativa, porque Foucault, por un lado, acota su observación a *El Príncipe*, y por otro, usa el concepto de trascendencia en un sentido diferente al nuestro. Foucault muestra que en *El Príncipe* las prácticas disciplinarias no son comprendidas dentro del conjunto de las prácticas del gobierno. Por lo tanto, el poder político es trascendente respecto de las prácticas disciplinarias (en este sentido habla Foucault de trascendencia), pero la fundamentación que da Maquiavelo del poder es inmanente ya que el mismo no depende de Dios, ni del pueblo; se justifica y se *explica* a partir de la utilización acertada de ciertas reglas o procedimientos que se encuentran explicitados en las prácticas del realismo político, en las enseñanzas que se pueden extraer de la historia y en la acumulación de fuerzas autónomas (es en este sentido que hablamos en esta investigación de inmanencia del poder).

Maquiavelo omite analizar en *El Príncipe* **los mecanismos disciplinarios como elementos propios de la “gubernamentalidad”**, dando lugar a una concepción del poder basada en el control de un territorio limitado y en la virtud propia del soberano.

Entendida de esta forma, **la soberanía política** “no se ejerce sobre las cosas, sino ante todo sobre un territorio. El territorio es el elemento fundamental, sea del principado de Maquiavelo, sea de la soberanía jurídica tal como la definieran los

⁷⁸Foucault, M.: “La gouvernementalité”, en *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Ed. Gallimard, 1978, p. 640.

filósofos o los teóricos del derecho”.⁷⁹

Sin embargo, la concepción del poder político entendido como poder de soberanía no es la misma que aparece en los *Discursos*, ya que en éstos últimos surgen elementos que configuran mecanismos más amplios que los del control del territorio y la virtud del príncipe. Nos referimos al disciplinamiento que se ejerce por medio de la educación, las costumbres, la religión popular, y a las luchas sociales que producen nuevas formas de legalidad.

El desvelamiento de estos dispositivos de poder configura uno de los aportes más destacados de Maquiavelo a la hora de entender la complejidad constitutiva del poder en su multiplicidad y en su inmanencia.

Maquiavelo comprende la necesidad de utilizar e incluir estos factores como parte fundamental del poder.

Es evidente que a nuestro pensador se le han escapado del análisis aquellos elementos que hacen referencia al dominio del tiempo, al control de la vida económica de las personas y demás dispositivos referidos al biopoder. De todas formas, lo que se pretende resaltar aquí es que la preocupación de Maquiavelo excede los límites de la concepción soberana del poder. Sólo desde un punto de vista didáctico y esquemático se podría aceptar la clasificación de Foucault.

El recurso de Maquiavelo a la virtud del príncipe es una articulación circunstancial que empobrece su obra si no se estudian los *Discursos* al mismo tiempo, dado que fueron escritos casi de manera simultánea, aunque como observamos con fines diferentes ante coyunturas políticas y personales claramente distintas.

La complementariedad de las dos obras permiten comprender hasta dónde se adelanta a su época dejando pistas para estudiar la perspectiva de la “gubernamentalidad” (*gouvernementalité*), la cual amplía la concepción acotada del poder en tanto control de la soberanía territorial.

La idea según la cual el gobierno debe aspirar a la creación del consenso y la legitimidad mediante el adoctrinamiento, la costumbre y la ideología, aparece en Maquiavelo bajo el concepto de “virtud del pueblo”.

Las costumbres, los usos, la educación, coadyuvan a la gobernabilidad de la

⁷⁹Ibídem, p. 643.

sociedad; el control que ejerce la religión sobre las conductas “públicas” y “privadas” no son externas al poder político en la medida en que posibilitan un mayor control del estado sobre la comunidad.

Se insinúa ya en los *Discursos* la posibilidad de emprender por parte del estado y de las instituciones sociales estrategias disciplinarias de muy amplio alcance sobre la comunidad. Sin lograr el nivel de profundización que se dará más tarde con el disciplinamiento del tiempo y del trabajo humano, el estudio de estos mecanismos de disciplinamiento social constituyen un valioso antecedente para comprender el pasaje de la sociedad medieval a la sociedad moderna.

La educación, la religiosidad popular y la lucha política, conforman los pivotes sobre los cuales constituir un orden más justo y al mismo tiempo más perfecto. La legalidad y la legitimidad van de la mano a la hora de perfeccionar el control del estado sobre la comunidad.

F) Sociedad y poder.

Desde nuestra perspectiva nos permitimos discrepar del análisis que realiza Habermas sobre la obra de Maquiavelo en el sentido de que el florentino no hubiera captado por completo “la tarea histórica” que desarrolló la sociedad civil en la configuración del orden político moderno.⁸⁰

Nuevamente se podría aceptar en parte esta crítica, si como hiciera Foucault oportunamente, la observación se restringiera sólo a *El Príncipe*.

Sin embargo, la crítica de Habermas resulta claramente parcial si se tienen en cuenta los *Discursos*; pues en éstos se muestra rotundamente no sólo que la sociedad civil interesa por las razones que acabamos de mencionar, sino que el fin último de la política consiste justamente en la creación de un orden que posibilite el desarrollo del libre intercambio de bienes y la prosperidad que deviene de la seguridad de la comunidad política.

La autoconservación como fin último remite no sólo al estado sino al pueblo que es la base del poder estatal, como ha quedado en claro.

⁸⁰Habermas, J.: (1987), p. 62.

La garantía de la dominación no sólo significa lucha contra la Fortuna, sino manipulación de las reglas técnicas para el ordenamiento de las pasiones humanas contenidas en toda comunidad humana. El objetivo último de todo el procedimiento de poder consiste en lograr el desenvolvimiento de la libertad y la seguridad, condiciones básicas para la prosperidad y el intercambio.

Por lo tanto, no creemos que sea correcta la interpretación que hace Habermas en el sentido de restringir la interpretación de la obra de Maquiavelo; remitiéndose sólo a *El Príncipe*.

Con esto se quiere decir que no es correcta la comprensión por la cual se afirma que el realismo político signifique exclusivamente la afirmación de la búsqueda del poder por el poder mismo.

G) Orden y realismo político.

El mantenimiento del poder en Maquiavelo no sólo supone el despliegue del conocimiento de las reglas técnicas del gobierno, sino la compleja tarea de informar (dar forma) a la materia corrupta del pueblo y a las instituciones de la virtud pública y privada.

El dotar al pueblo y a las instituciones republicanas de la virtud política, surge de la necesidad de encauzar a la naturaleza humana que tiende espontáneamente al mal (al egoísmo). En efecto, este proceso de información de la virtud implica una superación del orden anteriormente dado; supone por lo tanto un deber ser, que no puede basarse en lo meramente establecido, y al mismo tiempo, debe partir de un conocimiento cierto y no imaginado.

El realismo de Maquiavelo no implica quedarse con lo dado, acomodarse a lo establecido, sino, a partir de las relaciones efectivamente instituidas, ejercer el mando con el fin de superar la corrupción de las costumbres y la debilidad del estado. La lucha en última instancia se sucede siempre entre la Fortuna y la Virtud.

La Fortuna es considerada como aquella fuerza ingobernable de los acontecimientos que suele arrastrar con su poder invisible e incontrolable a los individuos y a los pueblos a situaciones impredecibles.

Sin embargo, sólo la utilización correcta de la virtud puede mitigar los efectos de

este incontenible torrente que maneja el destino de los hombres. La lucha por la virtud política (virtud que al fin y al cabo es virtud pública) consiste en el proceso de atenuación de los efectos de un devenir incierto e incalculable. Proceso de atenuación que trágicamente compite una y otra vez contra el poderío de esta diosa indómita: la Fortuna. La exhortación a la acción virtuosa que se da al final de *El Príncipe* expresa y condensa la intención de llevar a cabo una suerte de programa político, en el cual la liberación de Italia esté inspirada en la tarea de un soberano que infunda a la materia perversa una nueva forma.

De modo tal que, ni el realismo ni el pragmatismo tan proclamado por sus críticos, puede confundirse con una visión quietista de la realidad que exalte la conservación y reproducción de lo simplemente dado.

El realismo maquiavélico no expresa la aceptación alegre del rostro cínico y perverso del poder, tal como se lo ha hecho aparecer bajo una interpretación simplista y falaz, sino que tiende a consolidar una fórmula política a partir de la cual viabilizar un proyecto que tienda a la superación del orden existente, por medio de la creación e imposición de un nuevo orden y, por lo tanto, de un nuevo deber ser.

Las armas que esgrime la teoría de Maquiavelo contra la imbecilidad humana y el desborde de las pasiones son la sabiduría y la voluntad de acción. Estas armas deben utilizarse siempre dentro de una lógica del poder a la cual le resulta imposible eximirse del uso de la agresión y de la defensa, de la opresión y de la resistencia a la opresión, de la acción y de la reacción ante el uso de la fuerza y al mismo tiempo de la persuasión.

Es interesante concebir, como lo ha hecho este autor, un proceso en el cual la dominación política no sea contradictoria con la ampliación de la libertad. Ese argumento que encuentra Maquiavelo en la historia romana ¿no podría ser extendida a nuestra historia presente? Esta pregunta tendrá una respuesta contradictoria en la Filosofía Política Moderna y Contemporánea. De todas formas, podemos afirmar que más allá de las ambigüedades o contradicciones en las que incurriera Maquiavelo, lo que nos ha legado con total claridad es una tradición teórica en la cual se concibe al poder y a la política como aquel estudio que tiene como fin último y supremo la autoconservación del orden y el desarrollo de la comunidad.

H) *Phrónesis* y técnica en el discurso del poder.

Maquiavelo sienta las bases científicas para pensar el poder, conjugando al mismo tiempo dos tradiciones que en él se fusionan obteniendo un resultado enriquecedor para la teoría del poder.

Por un lado la tradición antigua, a partir del concepto de *phrónesis* y, por otro, la utilización de la racionalidad con arreglo a fines (razón instrumental), con el objetivo de obtener una serie de reglas y principios técnicos útiles para el desarrollo y el mantenimiento del poder político.

La concepción técnica del poder unida a la teoría modificada de la virtud le permiten a Maquiavelo concebir una teoría del poder que ya no intenta responder a la pregunta por la vida buena, sino que intenta responder al desafío de domeñar a una naturaleza humana que se presenta como egoísta y malvada. El soberano no puede integrar el fin político con los fines morales, debe en cambio subordinar todos los fines éticos a los fines de la autoconservación de la comunidad. El mantenimiento del poder (orden) es condición necesaria para que tal proceso de autoconservación se lleve a cabo.

Es en este sentido, que Maquiavelo comienza el camino hacia un modelo de comprensión de lo social que se acerca más al modo técnico y científico.

No se trata ya de proyectar meras especulaciones o deseos de carácter moral acerca de la creación del orden político, sino de tener en cuenta las enseñanzas que brinda la historia para extraer las reglas que guíen al soberano en el cumplimiento del fin último. El cual consiste en el control de la perversa naturaleza humana para lograr la autoconservación de la comunidad política.

Esta empresa científica alcanzará su punto más alto en la obra de Thomas Hobbes, autor que analizaremos a continuación, marcando de esta manera el pasaje definitivo de la teoría del poder de la esfera del discurso prudencial al campo de la ciencia moderna. Lo cual supone el intento de creación de una física de carácter social.

CAPÍTULO 2

H O B B E S.-

2. 1. PODER Y RAZÓN CIENTÍFICA: UNA INTRODUCCIÓN HISTÓRICA AL PROBLEMA DEL PODER COMO “FÍSICA SOCIAL”.

A) El nacimiento de la “física social”.

Cuando estudiamos las principales ideas de Maquiavelo fue surgiendo una gran cantidad de nexos entre la vida del autor y el contexto histórico, con el fin de comprender la problemática a la cual respondían sus preocupaciones teóricas.

Al mismo tiempo, se relacionaron las ideas provenientes de las diversas tradiciones. Ideas que en Maquiavelo permanecían aún difusas y en algunos casos confusas. Nuestro pensador florentino aún no es capaz de efectuar el definitivo salto hacia una ciencia “estricta” de la política y del comportamiento humano porque supone que los resultados de las acciones siempre guardan un alto grado de incertidumbre.

El umbral epistemológico de este autor está signado por su propio contexto histórico en la medida en que no se había terminado de conformar la imagen determinista del universo.

La homogeneización de la legalidad de las esferas terrestre y celeste aún se encontraba en un proceso de elaboración. La imagen mecanicista del universo comenzaba lentamente a manifestarse en la ciencia de la época, alcanzando un siglo más tarde su resultado más significativo con la física de Galileo.

Si Maquiavelo sienta los precedentes de una ciencia política basada en un conjunto acotado de principios operativos, Hobbes desarrolla y perfecciona estos antecedentes combinándolos con los elementos provenientes de su propio marco científico-cultural.

La imagen de un “universo mecánico” con leyes universales y necesarias le garantizan a la razón los principios de aquello que Heidegger ha dado en llamar *La época de la imagen del mundo*.⁸¹ Un universo que sólo es “visible” en tanto representación matemática o calculada, es decir, exacta.

⁸¹Cfr. Heidegger, M.: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969, p. 69.

Los avances de la física moderna repercuten inmediatamente en la visión política de Thomas Hobbes, el cual tiene ante sus ojos el problema de las luchas intestinas de su país. Estas luchas, que son de carácter político-religioso, tienen como artífices principales a los partidarios del absolutismo monárquico frente a los promotores del parlamentarismo.

Esta gama de conflictos internos produce en Hobbes una visión pesimista del futuro de Inglaterra, a menos que la seguridad se restablezca en la comunidad. Lo que observa Hobbes es similar a lo que había comprendido Maquiavelo oportunamente, pues sin unidad, sin orden político y sin seguridad no es posible el crecimiento o la prosperidad de una nación o de un reino.

Sin embargo, la perspectiva del filósofo inglés se inscribe en el marco de la ciencia moderna. ¿Cómo se produce el acercamiento de Hobbes al método científico de su época?

Si tenemos en cuenta la educación recibida en la escuela parroquial de Wesport, de concepción escolástica, y su ingreso a los catorce años al *Magdalen College* de Oxford, donde continúa educándose dentro de esa misma doctrina, parece difícil mostrar cómo adoptó para la teoría política el método de la ciencia moderna.

La respuesta adecuada no hay que buscarla en el ámbito de su educación formal sino en los acontecimientos inesperados que signaron su biografía cotidiana.

Hobbes trabajaba como tutor privado del primer *Earl of Devonshire*, de la noble familia de los Cavendish. Este hecho le posibilita no sólo el acceso al conocimiento de las principales doctrinas que se desarrollan en la Europa continental, sino la participación directa en las tertulias culturales que tienen lugar en la casa de los Cavendish. Por otra parte, sus múltiples viajes dentro de Inglaterra lo relacionan con los más importantes científicos, escritores y pensadores de su época, entre ellos: Ben Johnson y Francis Bacon. Este último le encomendó, entre otras tareas, la traducción al latín de una parte de sus conocidos *Ensayos*.

En 1630, tras algunos avatares económicos de la familia Cavendish, decide hacerse cargo de la educación del segundo *Earl of Devonshire*, lo cual le permite viajar nuevamente al continente y desde allí recorrer Francia e Italia, donde queda deslumbrado ante los aportes teóricos de la nueva ciencia moderna.

Inmediatamente se pone al corriente de las nuevas tendencias surgidas fuera de

Inglaterra y estudia con interés particular los avances de la física de Galileo.

Hobbes experimenta una enorme admiración por el Renacimiento italiano; de tal suerte que viaja a Pisa para entrevistarse con el entonces profesor Claudio Berigardo, adoptando de éste último un método de análisis para el conocimiento de la naturaleza y de la sociedad.

En Italia visita al mismo Galileo Galilei y en 1637 regresa a Inglaterra con la certeza de que sus entrevistas y estudios lo habilitan para edificar una física social.

Durante el mismo año conoce al fraile Marin Mersenne en París, amistad que significará una influencia definitiva en la vida intelectual de Hobbes.⁸²

Su vuelta a Inglaterra no deja de ser beneficiosa para la construcción de su paradigma científico ya que participa habitualmente de las tertulias organizadas por Lucius Carey, donde tiene la posibilidad de aprender e intercambiar ideas con los más importantes representantes de la monarquía y el clero.

En 1640 redacta su obra *Elementos de Derecho*, la cual implica un apoyo abierto a la monarquía en un momento en que el régimen monárquico estaba a punto de ser derrocado.

Anticipándose a los acontecimientos, Hobbes decide partir a Francia. Tras la derrota y decapitación de Carlos I recibe la misión de educar al príncipe de Gales, heredero de la corona, el cual se convertirá con los años en el rey Carlos II de Inglaterra.

Este exilio le permite a Hobbes redactar su principal obra: *Leviatán*, entre 1640 y 1650. También en 1650 escribe dos obras que serán menos conocidas que la anterior: *De Corpore Político* y *La humana naturaleza*. Bajo los auspicios de Mersenne escribe un tratado sobre óptica dentro de una obra más extensa que se denomina *Cogitata physico-mathematica*.

La experiencia del exilio político le permite a Hobbes establecer desde una perspectiva determinista las causas por las cuales tienen existencia las guerras.

El tipo de conocimiento que propone Hobbes para la sociedad es un conocimiento de corte eminentemente científico. Hobbes entiende por tal a aquel estudio

⁸²Los datos biográficos de Hobbes han sido extraídos del estudio introductorio realizado por Mellizo, C., a la obra de Hobbes, T.: *Leviatán*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp. i-xix.

que partiendo de las causas (primeros principios), y por medio de la deducción, llega a consecuencias que son de carácter necesario.

Dice Hobbes en el capítulo 9 de *Leviatán*:

“Hay dos clases de conocimiento: uno es el conocimiento factual, y el otro es el conocimiento de la consecuencia que se sigue de una afirmación a otra. El primero lo constituyen el sentido y la memoria, y es un conocimiento absoluto, como cuando vemos realizarse un hecho, o recordamos que fue realizado. Este es el tipo de conocimiento que se requiere de un testigo. El segundo es lo que llamamos ciencia, y tiene carácter condicional, como cuando sabemos que si una figura dada es un círculo, entonces toda línea recta que pase por su centro dividirá a ese círculo en dos partes iguales. Este es el tipo de conocimiento que se requiere de un filósofo, es decir, de quien pretende razonar.”⁸³

La ciencia que procura Hobbes responde al modelo de la ciencia demostrativa, la cual partiendo de unos enunciados que son verdaderos (premisas), y estableciendo los pasos correctos para una deducción válida, permite que se deriven ciertos enunciados (conclusiones) que mantienen la verdad y la necesidad de las premisas iniciales.

El esquema demostrativo supone la utilización de la razón. Pero la razón de la que habla Hobbes es una razón evidentemente calculadora, demostrativa, procedimental con arreglo a fines. Esta racionalidad instrumental no está afectada por los límites que existen en el modelo teórico de Maquiavelo. Como hemos visto, la teoría del pensador florentino rechaza la posibilidad de realizar predicciones políticas necesarias, dejando librado los resultados de las acciones políticas a la prudencia del soberano y a los designios de la Fortuna. Frente a esto, Hobbes manifiesta que:

“Los escritores políticos **suman** los pactos y convenios para hallar cuáles son los deberes de los hombres, y los abogados **suman** las leyes y hechos para hallar qué es lo justo y qué es lo criminal en las actuaciones de los individuos particulares.

En resolución, que en cualquier orden de cosas en que hay lugar para la *adición y la sustracción*, hay lugar para la *razón*; y allí donde no hay lugar para la *adición y la sustracción*, la *razón* no tiene absolutamente nada que hacer.

De todo lo cual podemos definir, esto es, determinar qué es y qué quiere decirse con

⁸³Hobbes, T.: *Leviathan*, Introduction by A. D. Lindsay, London, John Dent & Sons LTD, 1957, p. 41; versión española: *Leviatán*, op. cit., p. 75.

esta palabra *razón*, considerada como una de las facultades de la mente. Porque la RAZÓN, en este sentido, no es otra cosa que *calcular*, es decir, un sumar y restar consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y *significar* nuestros pensamientos. Digo *marcar*, cuando lo que hacemos es razonar por nosotros mismos, y *significar*, cuando lo que hacemos es demostrar o probar nuestros razonamientos a otros hombres”.⁸⁴

Por lo tanto, la seguridad y la determinación que la ciencia utiliza cuando se refiere a las causas de los hechos físicos puede trasladarse al estudio de las causas que operan en el mundo de las acciones humanas.

La razón calculadora que Hobbes adopta rige con necesidad y universalidad el juego de las causas y los efectos permanentes de las acciones sociales. Es el comienzo de la aplicación del esquema determinista a la física de carácter social.

B) Razón instrumental y prudencia.

Hobbes completa la ruptura epistemológica (que en Maquiavelo había quedado inconclusa) al considerar posible y necesaria la fundamentación de un tipo de conocimiento que traslade la perspectiva de la ciencia deductivista al campo de las aplicaciones políticas y sociales. La nueva ciencia social, dice Hobbes, no puede confundir la racionalidad con la memoria o con el sentido que nace con cada persona. Es decir, no puede haber ciencia que se base en el parecer particular o en la simple memoria histórica.

La nueva ciencia no es algo que surja de un sentido proveniente de la experiencia, no es “buen juicio”. No es experiencia en el sentido tradicional de la *phrónesis*. La ciencia en la cual está pensando Hobbes posee como fundamento la correcta elección de los nombres, y ...

“procediendo después con buen método, a partir de esos elementos que son los nombres, [comienza] a formar asertos mediante la conexión entre ellos; y de ahí, a la formación de silogismos, que son las conexiones entre los asertos, hasta que llegamos al conocimiento de todas las consecuencias que se derivan de los nombres correspondientes a

⁸⁴Ibídem, pp. 19-20; versión española, pp. 42-43.

cada asunto que consideramos. Y eso es lo que los hombres llaman CIENCIA. Y mientras que el sentido y la memoria son sólo un conocimiento de hechos pasados e irrevocables, la *ciencia* es el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho con respecto a otro, mediante ella podemos conocer, partiendo de lo que podemos hacer en el presente, **cómo hacer otra cosa cuando queramos**, o algo semejante, en cualquier cosa otra ocasión. Porque cuando vemos cómo tiene lugar una cosa, de qué causas proviene, y de qué manera, cuando causas parecidas estén bajo nuestro control, sabremos **cómo hacerlas producir efectos semejantes**".⁸⁵

Hobbes plantea con absoluta claridad que tanto la ciencia como la razón deben reunir tres condiciones: por un lado, deben someterse al control de los efectos, es decir, a la predictibilidad. En segundo lugar, deben responder a la regularidad que está determinada por la habitualidad de los fenómenos, es decir, a cada hecho debe corresponderle necesariamente otro hecho. En tercer lugar, la cadena deductiva o el silogismo debe acompañar y reproducir la efectivización de los hechos.

El ideal de la ciencia hobbesiana responde al modelo del lenguaje inequívoco o de grado cero. Cada concepto debe corresponderse con uno y sólo un significado. La confusión en los nombres (lenguaje equívoco) supone un fallo en los elementos básicos del razonamiento deductivo y este error se trasladará necesariamente a las consecuencias obtenidas.

La predictibilidad está unida indisolublemente a una racionalidad de tipo procedimental que tiene la forma lógica: si quieres A entonces procura B. Pero precisamente esta lógica con arreglo a fines sobrepasa a la *phrónesis*, conquistando de esta manera científica (causal y determinista) los hechos políticos y reduciendo la *phrónesis* a una suerte de habilidad secundaria.

Hobbes asocia la ciencia a la sapiencia y la "muchacha experiencia" a la *phrónesis*. Sin embargo, el rasgo esencial de la ciencia política que inaugura Hobbes reside en comprender claramente la divergencia que existe entre la ciencia en sentido estricto y la *phrónesis*.

Por eso afirma Hobbes:

"Pero a fin de aclarar más esta diferencia, imaginemos a un hombre dotado con una

⁸⁵Ibíd., p. 21; versión española, p. 46.

excelente destreza natural en el uso de los brazos, y a otro que ha añadido a esa destreza una ciencia adquirida, según la cual puede atacar y defenderse de un adversario en todas las posturas y guardias posibles. La habilidad del primero sería a la del segundo, como la prudencia a la sapiencia, AMBAS SON ÚTILES, PERO LA SEGUNDA ES INFALIBLE”.⁸⁶

De esta forma, el filósofo inglés expresa con una enorme claridad la visión mecanicista del universo y la extensión de la razón al dominio del universo social. Esta “visión” del mundo sólo puede confirmarse en la correcta comprensión de las causas y los efectos permanentes que regulan la mecánica de las relaciones sociales. Partiendo de los hechos más simples se debe deducir con un lenguaje claro y distinto las consecuencias necesarias del movimiento de los cuerpos sociales. En esto consiste la física social en la que piensa Hobbes.

La potencia de la nueva “cinemática social” reside en la infalibilidad de las consecuencias y en la necesidad de las relaciones que se establece entre causa y efecto.

La *phrónesis*⁸⁷ es un conocimiento aproximativo e impreciso y que al depender de la experiencia personal deviene falible, o sea, particular y contingente.

La homogeneización de las leyes del mundo celeste y del mundo terrestre tiene su definitiva continuación en la homologación que se da en Hobbes entre la legalidad social y la legalidad natural, la cual se expresa en la unidad del método y en la unidad de la racionalidad operante. La seguridad en los resultados es uno de los factores que determinan la superioridad de la ciencia respecto del “buen juicio” (*phrónesis*).

Hobbes afirma que la ventaja de la ciencia consiste en que la demostración puede

⁸⁶Ibídem, p. 22; versión española, p. 47 (las mayúsculas son nuestras).

⁸⁷En *Ética a Nicómaco* Aristóteles se refiere a la prudencia diciendo:

“En cuanto a la prudencia (*phrónesis*), podemos llegar a comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos prudentes (*phrónimoi*). En efecto, parece propio del hombre prudente el poder deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, como por ejemplo para su salud o su fortaleza física, sino en su conjunto para *vivir bien en general*. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. (...) Puesto que la prudencia no puede ser ni una ciencia demostrativa ni un arte...resta pues que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el ser humano. Porque el fin de la producción es distinto de ella; pero el de la acción no puede serlo, pues, una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otro como él son prudentes, porque son capaces de comprender mejor no solamente lo que es bueno para ellos, sino también para cualquier ser humano...” [E.N. Lib.VI, 5, 1140a 23-b10, Traducción Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998, p. 275].

y debe repetirse en ocasiones para alcanzar mayor seguridad y certeza. Lo cual entraña una grave dificultad para las ciencias sociales dado que no es posible reproducir las experiencias sociales o históricas con la facilidad que se podrían reproducir las condiciones de los experimentos naturales.

Siguiendo con la descripción que hace Hobbes de la ciencia, diremos que el principio de autoridad queda descartado ante el hecho irrefutable de que la ciencia pueda ser enseñada, el razonamiento pueda reiterarse y teniendo en cuenta que la crítica racional pueda garantizar mejor que nadie la infalibilidad de las conclusiones a las cuales se haya arribado. Frente a la nueva ciencia, la prudencia es incapaz de alcanzar certeza racional porque como dice Hobbes:

“Las señales de la prudencia son todas inciertas, porque es imposible observar mediante la experiencia y recordar todas las circunstancias que pueden alterar un buen resultado. Pero en cualquier asunto en el que un hombre carezca de ciencia por la que guiarse infaliblemente, abandonar su propio juicio y dejarse llevar por las sentencias generales leídas en otros autores, y sujetas a numerosas excepciones, es una señal de insensatez que generalmente suele ser tildada con el nombre de Pedantería.”⁸⁸

Por consiguiente, tanto la memoria como la experiencia personal o el principio de autoridad son incapaces de garantizar la eficacia en los resultados científicos.

En la disputa prudencial prima más la fama personal que la objetividad de la investigación social. La debilidad de la memoria y del sentido no hacen más que proclamar los rasgos de un conocimiento que sólo puede obtener conclusiones contingentes y particulares. En contraposición con esto, la ciencia en la que está pensando Hobbes no puede dejar librado al azar y a la autoridad de ciertos textos la seguridad de los resultados.

C) La vacilación metodológica.

La nueva ciencia política garantiza la necesidad en los resultados porque parte de los elementos más simples y permanentes que son los individuos. Llegados a este punto,

⁸⁸Hobbes, T.: (1996), pp. 22-23; versión española, p. 48.

se trata de elaborar una serie de principios que clarifiquen los fundamentos de la mecánica del movimiento social; lo cual permitiría explicitar las condiciones en las que se desarrolla la autoconservación de la comunidad.

No obstante ello, existe en Hobbes una vacilación metodológica en la forma de llevar a cabo esta física social. La vacilación metodológica surge a partir de que introduce una dudosa clasificación de las ciencias. Hobbes distingue:

“El conocimiento de los efectos a partir de las causas productoras -el conocimiento demostrativo a priori que sólo es posible sobre causas que pueden ser llevadas a cabo por el mismo hombre-, del conocimiento de las causas productoras a partir de los efectos conocidos, así pues, el conocimiento demostrativo a posteriori al que estamos abocados a propósito de cosas naturales cuya producción no está en nuestro poder. Ejemplos son, de un lado la geometría, del otro la física.”⁸⁹

La precisa observación de Habermas no cambia considerablemente la apreciación por la cual la política se transforma en una física social.

Habermas afirma al respecto que “una caracterización que hiciera justicia a la física moderna, alcanza a la filosofía social. En efecto, ésta debe corresponder a la geometría en el hecho de que tiene que ver con relaciones (contratos) que producen los mismos hombres; por otra parte, es ciencia de la experiencia como la física, pues “para conocer las propiedades del estado es necesario que se conozcan previamente las predisposiciones, afectos, y costumbres de los hombres”(I, 13). Nos vemos por ello legitimados a formular que Hobbes realiza la filosofía social “en la actitud” que es característica de la física moderna, a pesar de que sus propias determinaciones teórico-científicas de la física permanecen insuficientes”⁹⁰

La confusión epistemológica de Hobbes reside en que supone erróneamente que la física se adapta pasivamente a los hechos.

La realidad de la física de su época es otra, pues la física es concebida como la posibilidad de “reproducir” el devenir natural de los fenómenos a través de la

⁸⁹Habermas, J.: (1987), p. 76.

⁹⁰Ibídem, p.77.

experimentación. Experimentación que está dirigida por la teoría y que depende de la misma. Por consiguiente, la ciencia moderna busca repetir las “condiciones naturales” en tanto sistemas de determinaciones que se justifican fundamentalmente en la legalidad matemática.

El concepto “exactitud” es el que se impone en el horizonte de comprensión de los “hechos” cotidianos. Hobbes no puede comprender que los “hechos” del mundo natural pasan con la física moderna a depender de las determinaciones matemáticas.

Si “el mundo está escrito en caracteres matemáticos” entonces el secreto del orden no se encuentra en la observación sino en el papel configurador del sujeto a través del proceso de matematización del universo.

Lo que tratamos de subrayar (coincidiendo plenamente con Habermas y con los estudios de Koyré⁹¹) es que la física de la época moderna es concebida como una física matemática. Por lo tanto, resulta inexacto establecer una tajante diferencia entre geometría y física en la medida en que la ciencia moderna aplica la geometría para comprender con total exactitud la física del mundo cotidiano. En esto consiste el proceso de matematización del universo que Heidegger describe de la siguiente manera: “aquello que el hombre conoce de antemano al examinar lo existente y al tratar con las cosas: de los cuerpos lo corpóreo, de las plantas lo vegetal, de los animales lo animal, del hombre lo humano. A esto ya conocido, es decir matemático, pertenecen, además de lo citado, también los números”.⁹²

Desde los días de Galileo, la intención de la investigación consiste en lograr la destreza suficiente para reproducir los procesos naturales de la misma forma en que los realiza la propia naturaleza. El fin de la ciencia moderna se vuelve eminentemente técnico. Los éxitos de la teoría se juzgan por la capacidad de reproducción artificial de los hechos de la naturaleza. “En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente) la certeza del técnico: conocemos un

⁹¹Cfr. Koyré, A.: *Galileo y la revolución científica del siglo XVII*, en *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI, 1977, p. 181 y ss.

⁹²Heidegger, M.: (1969), p. 70.

objeto en la medida en que lo podemos *hacer*”⁹³.

De esta manera, se acepta en la época de Hobbes que la física funciona como la geometría en tanto que las condiciones de producción y reproducción de la realidad dependen de la creación racional del hombre.

El mundo debe responder a la imagen matemática de exactitud y determinación mecánica que postula de antemano el “*ser de la técnica*”. Justamente Hobbes fracasa aquí porque es incapaz de comprender en toda su profundidad la condición apriorística que fundamenta a la nueva física del movimiento. Por eso cree que la geometría es un conocimiento a priori y la física es un conocimiento a posteriori.

Hobbes no puede captar la dependencia que alcanza la observación respecto de las leyes que dicta apriorísticamente la razón matemática.

De todas formas, supone que la política y la ética son ciencias a priori, pues dependen de principios que postulan o afirman los hombres en tanto leyes y convenios de carácter general. En ese sentido son los hombres los que determinan apriorísticamente los conocimientos. Estos conocimientos deben finalmente ser complementados con el estudio de lo que constituye la “mecánica de las relaciones sociales”.

Más allá de esta oscilación de Hobbes, cabe señalar que se asiste a una analogía entre la forma en que se analizan las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales (conocimiento que lleva el nombre de Filosofía Natural), y la manera en que se pretenden estudiar las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos; ciencia que Hobbes denomina Política y Filosofía Civil.

En efecto, el mecanicismo hobbesiano desea convertir a los ciudadanos en una unidad política sobre la base del derecho natural. Las normas de la razón natural encuentran su fundamentación en una mecánica de las pasiones y deseos naturales de los hombres, cuyo sentido último consiste en superar el estado de inseguridad a fin de obtener un estado de paz mediante la constitución de un contrato.

Hobbes inaugura con extrema originalidad una nueva concepción del poder sobre la base de un nuevo tipo de racionalidad que escinde, como se ha visto, la ciencia política del conocimiento prudencial.

En el próximo punto desarrollaremos los principales conceptos de la teoría del

⁹³Habermas, J.: (1987), p. 67.

poder del *Leviatán* y analizaremos algunas de las antinomias implicadas en dicha teoría.

2. 2. NATURALEZA HUMANA, DESEO Y GUERRA. LA NECESIDAD DEL ORDEN POLÍTICO.

Hobbes asiste a un escenario político e histórico plagado de guerras civiles y religiosas en Inglaterra. Esta situación de inestabilidad política y económica no sólo supone un estado de constante riesgo para la vida de los hombres, sino un profundo deterioro en la economía inglesa, colocando a la isla en una situación de debilidad frente a las demás potencias europeas. Hobbes sabe que si se desea asegurar la vida, la libertad y la propiedad es primordial establecer un punto final a las hostilidades entre los grupos internos. Por ello, su preocupación teórica intenta, en primer lugar, comprender los procesos psicológicos que llevan a los hombres a imponer por la fuerza sus deseos y convicciones, generando la guerra de todos contra todos y, en segundo lugar, estudiar el modo en que pueden ser evitadas. Es en este contexto histórico donde surge la necesidad de develar cuáles son las causas que promueven la aparición de las guerras. Si se accede a las causas, entonces es posible tomar las acciones políticas justas para que éstas sean removidas.

Para Hobbes la guerra tiene su origen en la *naturaleza egoísta del ser humano*. Por egoísmo se entiende la tendencia natural del hombre a la autoconservación. Lo que aparece en este autor es la idea de que el egoísmo es algo que excede y está por fuera de todo criterio racional o valorativo; es decir, constituye el dato central del cual se debe partir para poder elaborar una teoría que busque al menos contener los deseos más íntimos de los hombres. Deseos que son tomados como antecedentes primarios para la construcción del razonamiento político y moral. Hobbes no acepta ni concibe que el dato “observacional” del que parte su teoría del poder pueda ser modificado ya que forma parte de la naturaleza del hombre. Lo único que puede hacerse es crear determinadas condiciones políticas para que la maldad ingénita del hombre pueda al menos ser controlada y encauzada por el poder del estado. Por lo tanto, de la misma forma en que la física moderna ha explicado el movimiento de los cuerpos comprendiendo las características de sus elementos más simples, Hobbes se propone construir una física

social partiendo de los elementos más simples del movimiento social de los individuos en sociedad. El sello distintivo de este movimiento consiste en la tendencia natural a la autoconservación. Esta natural tendencia de los hombres a la autoconservación produce en el estado de naturaleza un derecho ilimitado en el ejercicio del poder.

En el estado de naturaleza el uso del poder en pos de la autoconservación es ilimitado, es decir, es lícito hacer cuanto esté a mi alcance para asegurar mi conservación física y el mantenimiento de mis propiedades.

Si a este precedente se le suma el hecho de que los bienes por los cuales luchan los hombres para asegurar su supervivencia son limitados, entonces se deriva necesariamente un estado de guerra perpetuo y universal de todos contra todos, y de esto surge un constante estado de inseguridad que no desaparece ni siquiera ante la existencia de un enorme poder militar o político.

Si a esto le agregamos que la naturaleza humana hace de la actividad voluntaria una permanente búsqueda cuyo fin no termina en el objeto alcanzado sino que siempre es diferido hacia otro distinto, se concluye entonces que no existe el “tan pretendido fin último”, postulado por la filosofía moral antigua. La filosofía de Hobbes pretende desautorizar al quehacer filosófico que trata de unificar el campo de la ética con la política bajo el reino de la unidad de los fines.

Dice Hobbes en el capítulo 11:

“A lo que me estoy refiriendo, es a esas cualidades de la humanidad, que tienen que ver con la pacífica convivencia y la unidad entre los hombres. Con este fin, debemos considerar que la felicidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente completamente satisfecha. No existe tal cosa como ese *finis ultimus*, o ese *summum bonum* de que se nos habla en los viejos libros de filosofía moral. Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir. La felicidad es un continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro. Conseguir una cosa es sólo medio para lograr la siguiente. La razón de esto es que el objeto del deseo de un hombre no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre el camino de sus deseos futuros”.⁹⁴

⁹⁴Hobbes, T.: (1957), p. 49; versión española, p. 86.

Esta caracterización del deseo humano organiza la acción de los hombres en función no sólo de la felicidad inmediata que pueda brindar un objeto particular sino en relación con el afianzamiento de las condiciones que puedan garantizar la felicidad.

Esto determina “una primera inclinación natural” del género humano a buscar en forma “perpetua e incansable” el poder que sólo cesa con la muerte.

La búsqueda del poder se debe, por una parte, a la necesidad humana que surge de la imposibilidad de asegurarse las *condiciones mínimas* para el desarrollo de las distintas ideas del bien que puedan desear los individuos. Esto obliga a procurar más poder para alcanzar esas condiciones de seguridad. Por otra parte, la estructuración del deseo humano hace que, cuando los hombres obtienen esas *condiciones mínimas*, otro nuevo deseo surja, produciendo la búsqueda de nuevas riquezas o de mayores comodidades o la necesidad de mayor reconocimiento, etc.

En consecuencia, el deseo humano genera una competencia constante por unos bienes que al ser escasos generan un antagonismo permanente y del antagonismo permanente surge la guerra y la enemistad.

En el deseo de autoconservación y en la estructura propia del deseo humano se fundamenta la lucha por el poder, lo cual coloca a los hombres en un estado permanente de conflicto, surgiendo de esta manera la guerra de todos contra todos.

Comprendido en su forma universal :

“El poder de un hombre lo constituyen los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno. Puede ser *original o instrumental*. El poder original es un grado eminente de las facultades corporales o mentales, como la fuerza extraordinaria, la apariencia, la prudencia, la habilidad, la elocuencia, la liberalidad, la nobleza. Instrumentales son aquellos poderes que, adquiridos mediante éstos, o por fortuna, son medios e instrumentos para adquirir otros más: riquezas, reputación, amigos, y ese secreto designio de Dios que los hombres llaman buena suerte. Porque, en este punto, la naturaleza del poder es como la fama: que va aumentando conforme sigue su proceso; o como los cuerpos pesados, que cuanto más larga es su caída, más aceleran su movimiento.”⁹⁵

Por lo tanto, para Hobbes el poder es el elemento por medio del cual se pueden

⁹⁵Ibídem, p. 43; versión española, p. 78.

obtener aquellas condiciones que garanticen la prosecución de los bienes que el hombre considera buenos o deseables.

Hobbes comprende (en un sentido muy semejante al de Maquiavelo) que el poder consiste en la reunión de fuerzas y considera que a mayor unidad mayor poder. Por eso, en el capítulo 10 del *Leviatán* expresa con total claridad que:

“El más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todos según su propia voluntad -como es el caso en el poder de una república-, o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular -como es el caso en el poder de una facción o de varias facciones aliadas. Por tanto, tener siervos es poder; tener amigos es poder: son fuerzas unidas.”⁹⁶

2.3. DERECHO NATURAL Y LEY NATURAL.

A) Los límites del poder natural del hombre.

La unidad del poder se encuentra siempre amenazada en el *estado de naturaleza* ya que el hombre tiene derecho ilimitado a la autoconservación y esto coloca a los hombres en un estado de guerra de todos contra todos. El derecho natural (*ius naturale*) para Hobbes es:

“la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer **cualquier cosa** que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin.”⁹⁷

Este poder ilimitado termina generando un estado de guerra permanente. Esto se ve agravado por la situación de igualdad natural de los hombres. Esta situación de

⁹⁶Ídem.

⁹⁷Ibídem, p. 66; versión española, p. 110.

igualdad produce en los hombres un estado permanente de desconfianza ya que, si los sujetos son iguales y al mismo tiempo desean una misma cosa que no puede compartirse, es lógico que con el fin de lograr la autoconservación u obtener cierto disfrute se empeñen en someterse mutuamente o busquen la destrucción del otro.

A partir de este hipotético estado pre-social se torna necesario construir un tipo de poder que tenga como efecto la reducción del poder de destrucción de los demás a cero. Esta previsión del poder consiste en controlar por la fuerza o con diversas estrategias a tantas personas como sea posible. Sin embargo, la naturaleza humana no siempre se contenta con mantener la seguridad. En algunos casos el ansia de poder es tal que los hombres arriesgan todo lo que tienen con el objetivo de complacerse en la obtención de mayor poder hasta generar la guerra. El poder es para el hombre un objeto de placer en sí mismo.

De ahí que Hobbes juzgue conveniente explicitar las causas principales de la guerra entre los hombres:

“La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria. La primera hace que los hombres invadan el terreno de otros para adquirir ganancia; la segunda, para lograr seguridad; y la tercera, para adquirir reputación. La primera hace uso de la violencia, para que así los hombres se hagan dueños de otros hombres, de sus esposas, de sus hijos y de su ganado. La segunda usa la violencia con un fin defensivo. Y la tercera, para reparar pequeñas ofensas, como una palabra, una sonrisa, una opinión diferente, o cualquier otra señal de desprecio dirigido hacia la propia persona o, indirectamente, a los parientes, a los amigos, a la patria, a la profesión o al prestigio personal”.⁹⁸

La consecuencia de este razonamiento es que para frenar este estado de guerra de todos contra todos es necesario constituir un “Estado civil” que garantice la eliminación de la guerra, la cual no consiste exclusivamente en el uso de la violencia por medio de batallas o actos de lucha, sino en el período en el que la voluntad de confrontación violenta es abiertamente declarada. La disposición a la lucha permanente es el estado de guerra que con derecho natural se ejerce en el estado de naturaleza, o sea en el estado pre-político.

⁹⁸Ibídem, p. 64; versión española, p. 107.

Los efectos del estado de inseguridad no son otros que el miedo constante a perder la vida o las propiedades y las consecuencias que de esto se derivan. Es decir, no hay “lugar para el trabajo” o la navegación, y el intercambio comercial y la producción agrícola se vuelven lentos y peligrosos. En suma, Hobbes observa que el estado de inseguridad es la causa central del atraso de Inglaterra en la formación de una nación moderna.

La única forma de remediar este estado de inseguridad constante generada por la constitución de la naturaleza humana egoísta consiste en la creación de un mecanismo político que limite a los hombres en su derecho natural a hacer todo cuanto les sea posible. En efecto, esta limitación no puede provenir de una voluntad externa al hombre mismo, debe surgir entonces de su propia voluntad. Ahora bien, ¿de dónde extrae Hobbes esta necesidad de la voluntad? La respuesta es: de la ley natural (*lex naturalis*). La misma es un precepto o regla general que, **basado en la razón natural**, le prohíbe a cada ser humano atentar contra sí mismo violando el principio de autoconservación. El argumento de Hobbes nace de la relación que se establece entre el derecho natural y la ley natural.

El derecho natural consiste en la libertad del hombre de hacer cuanto pueda. Pero como vimos, esta situación extendida sobre toda la sociedad produce un estado de guerra e inseguridad permanentes. Como consecuencia de este hecho, la razón natural manda al hombre a procurar la paz.

Dice Hobbes en el capítulo 14 del *Leviatón*:

“Es un precepto o regla general de la razón el que cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no puede conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra. La primera parte de esta regla contiene la primera y fundamental ley natural, que es ésta: buscar la paz y mantenerla.”⁹⁹

A partir de esta relación entre el deseo natural (que es propio del derecho natural) y la razón natural surge la idea de que para que los hombres encuentren la paz deben renunciar a una parte de su derecho natural. Justamente en este hecho se fundamenta la

⁹⁹Ibídem, p. 67; versión española, p. 111.

idea de un contrato entre hombres con el fin de eliminar los peligros que conlleva la guerra de todos contra todos.

Por lo tanto, el cuidado igualmente natural por la conservación se desarrolla hasta tal grado que el temor a la muerte se convierte en el miedo principal que la razón natural procura reducir mediante la concreción de un contrato entre los individuos para satisfacer la necesidad de una vida en comunidad, pero sin los peligros externos o internos de muerte o de miseria. La segunda ley natural ordena al hombre entonces a:

“No hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que permitiría a los otros en su trato con él. Porque mientras cada hombre se aferre al derecho de hacer todo lo que le plazca, todos los hombres estarán en una situación de guerra. Pero si los demás hombres no renuncian a su derecho, no hay razón para que uno esté obligado a hacerlo, pues ello implicaría el convertirse en una presa para los otros, cosa a la que nadie está obligado. Esto es lo que dice aquella ley del Evangelio: lo que quieres que los otros te hagan a tí, házselo tú a ellos”.¹⁰⁰

B) La ambigüedad del término “ley natural”.

Creemos importante detenernos en este punto porque aparece un primer problema teórico en el análisis de la estructura conceptual del contrato, ya que lo que está diciendo Hobbes es por lo menos ambiguo en el sentido siguiente: por un lado, los deseos naturales de los hombres tienden, de acuerdo al derecho natural, a procurar cuanto sea necesario para la autoconservación. Esto responde a una composición mecánica del deseo humano, obedeciendo a leyes causales. Por otro lado, los mandatos de la razón natural, es decir, las leyes que provienen de la razón, actúan necesariamente para contener los deseos naturales como factores de coerción de las leyes mecánico-causales.

Entonces, la pregunta que nos hacemos es si la coerción del deseo natural mecánico responde también a normas en su acepción mecánico-causal o no. Si la respuesta es afirmativa, existirían en el hombre a un mismo tiempo dos tipos de causalidades contradictorias; lo cual es absurdo desde un punto de vista lógico. Si la

¹⁰⁰Ídem.

respuesta es negativa, entonces la coerción del deseo natural no proviene de la razón natural en sentido mecánico-causal, sino de un tipo de necesidad que responde a reglas de orden práctico (*phrónesis*); siendo justamente esto lo que Hobbes deseaba evitar explícitamente al formular su concepto de racionalidad calculadora.

La respuesta al problema se encuentra en la ambigüedad o equivocidad que alcanza al concepto “ley natural” en la obra de Hobbes.

Esto nos hace pensar en lo que Habermas se ha preguntado respecto de la obra del filósofo inglés, a saber: “cómo pueden imponerse los mandatos *iurnaturalistas* en contra de la presión de la naturaleza instintiva humana, presión que continúa confluyendo”.¹⁰¹

Este problema teórico traerá nuevos inconvenientes a la hora de establecer una fundamentación del derecho natural y del orden social, pero esto lo veremos más adelante.

Lo importante para esta investigación es mostrar la necesidad del contrato como exigencia indispensable para garantizar la paz, la seguridad y el afianzamiento del bienestar económico de una comunidad.

2.4. LIBERTAD, ESTADO POLÍTICO Y VOLUNTAD COMÚN.

La perspectiva teórica de Hobbes tiene múltiples consecuencias, la más notoria es que consolida un planteamiento típicamente moderno en la medida en que no se preocupa ni por las condiciones de una legalidad inmanente del microcosmos (*polis*) ni por la imposición de la unidad exterior del *Imperium*, emanada como fuente de un orden universal desde un centro privilegiado hacia la periferia (Imperio), sino por las condiciones “científicas” que permitan constituir un orden central y exclusivamente “nacional”.

También es moderna la forma en que Hobbes plantea la interacción social entre los individuos como una acción contradictoria y competitiva que no se organiza sobre la idea del bien común, sino sobre un sistema de relaciones que surge de la mecánica de

¹⁰¹Habermas, J.: (1987), p. 72.

los cuerpos sociales. El planteamiento de Hobbes supone que los cuerpos se mueven con una tendencia ilimitada dentro de un espacio limitado (los bienes son escasos), lo cual produce que los cuerpos finalmente choquen entre sí (aparece la confrontación y la discordia) y se vean limitados en su movimiento por la presencia de otros cuerpos. El resultado es obvio, se impone la necesidad de limitar la acción de los individuos a través del pacto o contrato social para que los mismos no se terminen destruyendo entre sí. Hecho que paralizaría al fin y al cabo todo tipo de movimiento.

El pacto es el elemento clave en la obtención de la seguridad y la paz que necesita la sociedad. El mismo se crea cuando los individuos deciden libremente transferir una parte de su derecho natural a la persona del soberano.

La causa última de esta transferencia de derecho busca constituir las condiciones que garanticen la autoconservación y, por lo tanto, hacer la vida más grata.

El temor a la espada pública sería el único miedo aceptable en el nuevo marco del estado moderno. Esta espada pública o poder común se logra sólo a partir de que los individuos confieren al soberano todo su poder

“a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad. O lo que es lo mismo, nombrar a un individuo o a una asamblea de individuos, que representen a todos, y responsabilizarse cada uno como autor de todo aquello que haga o promueva quien ostente esa representación en asuntos que afecten la paz y la seguridad comunes; y consecuentemente, someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordancia; ES UNA VERDADERA UNIDAD DE TODOS en una y la misma persona, unidad a la que se llega mediante un acuerdo de cada hombre con cada hombre, como si cada uno estuviera diciendo al otro: Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera, y les des esa autoridad en todas las acciones. Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos Estado, en latín *Civitas*”.¹⁰²

Por lo tanto, el estado es el producto de la resignación de una parte del poder de cada individuo con el objetivo de reencontrarlo amplificado en la representación de una

¹⁰²Hobbes, T.: (1957), p. 89; versión española, pp. 144-145.

fuerza que brinde el mayor poder de disuasión posible a toda la sociedad.

La función del estado es, en consecuencia, garantizar la seguridad externa e interna de la comunidad. La acción del contrato congrega a los hombres bajo una estructura de mayor unidad y poder, pero al mismo tiempo genera una legitimidad estatal de carácter irrenunciable e indiscutible.

A partir del contrato cualquier acción que provenga del estado será por definición legítima. *Leviatán* no es sólo el nombre de la unidad de los individuos sino también la construcción de un ordenamiento de poder diferente a los hasta ahora diseñados. Fundamentalmente porque este nuevo orden del estado se constituye en términos de una razón eficiente que encarna y representa a un mecanismo, a un engranaje que, si bien nace como producto del conflicto existente en el estado de naturaleza, erradica de manera absoluta toda contradicción y toda deformación proveniente del deseo humano de autoconservación.

El orden político es una construcción humana cuya naturaleza consiste en imitar el arte de Dios. Es decir, es una acción artística de la voluntad humana, pues:

“es mediante el arte como se crea ese gran *Leviatán* que llamamos República o Estado”.¹⁰³

Para Hobbes el estado es un hombre “no natural” en donde la soberanía funciona como un alma artificial, insuflándole vitalidad y movimiento a todo el cuerpo social.

No es el estado hobbesiano un ente pasivo como acontecía en el caso de Maquiavelo en *El Príncipe*, en el que la actividad dependía de la virtud política del soberano.

Aquí la lógica política hace que el arte del propio hombre (en ello consiste su soberanía) en tanto creador, organice y dé vida a ese reloj que armoniza los movimientos humanos brindándole cohesión y unidad a la acción de los individuos en sociedad.

Por lo tanto, la naturaleza del poder político nace como el efecto de autoconstitución de las necesidades de la esfera social. Es decir, el poder es el resultado de las necesidades que los individuos tienen en el marco de la sociedad civil, a fin de

¹⁰³Ibídem, p. 1; versión española, p. 13.

alcanzar una vida segura y próspera.

La autoafirmación política de la cual surge el estado en Hobbes, funciona como una nueva lógica que tiene su mira principal no en la comunidad en el sentido clásico del término, sino en la creación de las condiciones básicas requeridas para que los individuos realicen aquellas ideas del bien que consideren oportunas y deseables sin destruir la vida del otro o sin arriesgar el bienestar de los restantes individuos de la sociedad.

Tanto la aceptación de la idea de una pluralidad de bienes, como la noción de que el estado y el derecho natural no tienen otra fuente de legitimidad más que la razón¹⁰⁴ y voluntad humanas, convierte a Hobbes en uno de los pensadores más originales de la modernidad política. En efecto, la comunidad no pertenece ya a un orden cósmico, como en la concepción clásica, sino que debe derivarse de un tipo de “comprensión común”, que la comunidad tiene que diseñar fácticamente sobre las bases de la razón natural y del poder creativo de la voluntad humana.

No obstante ello, es necesario preguntarse a qué tipo de racionalidad y de voluntad se refiere Hobbes. La racionalidad de la cual habla Hobbes es una racionalidad técnica. Dicha racionalidad debe servirle al hombre para cumplir con los fines que el derecho natural le otorga, es decir, para la autoconservación de sí mismo, fines que en última instancia son establecidos por la naturaleza humana.

La voluntad en Hobbes no es una voluntad racional como en Kant o Hegel, pues no es una voluntad capaz de verdaderas decisiones morales. La voluntad hobbesiana es una voluntad que debe seguir ciertas reglas con el fin de evitar la autodestrucción.

Esta voluntad no es todavía libre en un sentido pleno, pues para ser libre debiera poder hacer de la voluntad racional su propia regla y esto no es precisamente lo que

¹⁰⁴Esta postura de Hobbes ha recibido una gran cantidad de críticas, entre ellas aludiremos a la que proviene de uno de los más importantes comentaristas de la obra de Vico:

“El derecho natural no es autónomo, como había enseñado Hobbes, porque el fundamento del mismo se encuentra en un Ente que le dé valor, y que ponga límites a la autoridad del Estado con las leyes de la justicia eterna. Las cuales asignan al individuo y a la sociedad los fines necesarios e inmutables; revelando con su presencia en el hombre y sobre el hombre, esto es en la conciencia, las normas del pensar y del obrar según justicia; dándole valor al derecho positivo. Para que este último tenga valor, debe fundarse en el derecho natural, de la misma forma en que el derecho se funda sobre las leyes naturales, y éstas sobre las leyes eternas, esto es, en último análisis en Dios”. [Chiocchetti, E.: *La filosofía de G. B. Vico*, Milano, Giuffrè, 1935, p. 172].

sucede en el planteamiento de Hobbes. Hobbes responde a una concepción mecanicista y no ética de la libertad, ya que define a la misma como libertad de movimiento.¹⁰⁵

La libertad tal cual es concebida en el *Leviatán* significa:

“Según el más propio significado de la palabra, la ausencia de oposición; por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento (...).”¹⁰⁶

Nuevamente aparece la comparación entre la física de los cuerpos y la física social. La libertad consiste en la ausencia de impedimentos externos, es decir, en la falta de oposición al propio movimiento.

Esta relación entre movimiento y libertad puede ser aplicado tanto a seres irracionales e inanimados como a seres racionales. Es importante la figura que utiliza Hobbes en el capítulo 21 cuando define en forma más acabada a la libertad, de manera tal que:

“Cualquier cosa que esté atada o cercada de tal forma que sólo pueda moverse dentro de un cierto espacio, espacio que viene determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad de ir más allá. Y así, de todas las criaturas vivientes cuando están encarceladas o limitadas por muros o cadenas; y del agua cuando está contenida por presas o canales, ya que de otro modo se esparciría por un espacio más amplio, sin esos impedimentos externos. De acuerdo con este propio y generalmente admitido significado de la palabra, un HOMBRE LIBRE es aquél que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo.”¹⁰⁷

¹⁰⁵Cfr.Horkheimer, M.: (1982), p. 53 y ss.

¹⁰⁶Hobbes, T.: (1957), p. 110; versión española, p. 173.

¹⁰⁷Ídem.

2. 5. LA LIBERTAD EN EL CONTEXTO DE LA NECESIDAD Y EL TEMOR.

Para Hobbes la libertad no es un atributo exclusivamente humano ya que pertenece al reino de la naturaleza en tanto movimiento corporal. Al mismo tiempo, la libertad presenta distintos grados en cada ser, dado que las condiciones del movimiento y de la efectivización de la fuerza o del ingenio varían de individuo en individuo. Por lo tanto, no es idéntica la libertad de un preso que la libertad de un hombre no encarcelado; y al mismo tiempo el hombre libre instruido tiene más libertad que uno no instruido. Entonces, existe sólo una diferencia en las magnitudes de la libertad de los distintos seres, sean estos animados o inanimados. La idea de Hobbes es que aquello que no está sujeto al movimiento no puede ser considerado como libre o no libre.

La expresión “voluntad libre” que utiliza Hobbes, en realidad no hace referencia a que la voluntad sea libre (racional y autónoma como en Kant), sino que la libertad del hombre consiste en hacer lo que él tiene voluntad de hacer, es decir, proseguir con las inclinaciones o con los deseos naturales.

Es evidente que su concepto de libertad no ha alcanzado el plano ético, pues como sabemos, desde Rousseau y Kant hasta nuestros días, la libertad consiste en lo contrario, es decir, en no dejarse llevar por las inclinaciones naturales.

Ser libre en sentido moderno quiere decir obedecer la ley moral de carácter racional; por ello, desde esta perspectiva, obrar moralmente significa comprobar que la máxima de mi acción pueda ser querida universalmente.¹⁰⁸ Para Hobbes, en cambio, la libertad y la necesidad no son conceptos disímiles sino complementarios.

Dice Hobbes al respecto:

“La libertad y la necesidad son compatibles. Así ocurre con el agua, la cual no sólo tiene la *libertad*, sino también la *necesidad* de descender por el canal; y así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la *libertad*; pero como todo acto de la voluntad de un hombre y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena

¹⁰⁸La mejor exposición de la concepción moderna de la “libertad” se puede ver en la obra de Kant, M.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1946.

cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la *necesidad*.”¹⁰⁹

El intento de Hobbes es volver compatibles esferas que parecen contradictorias; en otras palabras, la libertad del derecho natural responde en última instancia a la necesidad natural. De la misma manera que la libertad del agua (su movimiento) responde a causas naturales (la necesidad de descender), así se estructura la voluntad y el deseo humanos, volviendo congruentes la voluntad humana con la voluntad divina o natural. Las cuales aparecen unificadas en el estudio racional de las causas. En consecuencia, la libertad natural es congruente y asimilable no sólo a la necesidad sino además al miedo. Esto se explica a partir de varios ejemplos:

“El miedo y la libertad son compatibles; así cuando un hombre arroja las mercancías al mar por *miedo* a que el barco se hunda, lo hace voluntariamente, pues, si quisiera, podría rehusar hacerlo. Su acción, por tanto, es la acción de un hombre *libre*. Asimismo, hay veces en que un hombre paga sus deudas sólo por *miedo* a ser llevado preso; pero como nadie le impidió pagarlas, fue su acción la de un hombre en *libertad*. Y, en general, todas las acciones que los hombres realizan en los estados por *miedo* a la ley, son acciones que quienes las hacen tenían la libertad de omitir.”¹¹⁰

Nuevamente Hobbes muestra que su concepción de la libertad, entendida como el reino del deseo y de la fuerza, rige solamente para el estado de naturaleza y no está limitada por ningún pacto o acuerdo entre individuos.

Por supuesto que este esquema tiene algunas limitaciones: no puede regir para el estado social (del cual hablaremos a continuación), pues generaría un estado de guerra permanente; y basa su concepción de la libertad en factores que son externos a la propia racionalidad, en factores que son ajenos a la buena voluntad; lo cual impide constituir una verdadera moral autónoma.

En este contexto de asimilación entre libertad y necesidad individual, la guerra es un factor irrefrenable ya que el “otro” aparece siempre como un obstáculo para mi

¹⁰⁹Hobbes, T.: (1957), p. 111; versión española, p. 174.

¹¹⁰Ibídem, pp. 110-111; versión española, p. 174.

“libertad”, porque ocupa siempre el lugar del competidor y, en última instancia, del enemigo real o potencial. En el estado de naturaleza todo intercambio humano es visto como conflicto y la cooperación resulta simplemente imposible.

Estas determinaciones iniciales de la teoría hobbesiana de la naturaleza humana de la libertad y de las relaciones humanas articulan un discurso que tiene como corolario una concepción puramente negativa y represiva del poder.

El poder debe reprimir el uso de la libertad natural, debe impedir que los hombres sean lobos y verdugos de los otros hombres.

De aquí nace el estado político y una nueva concepción de la libertad dentro del orden que emana del estado político.

La libertad supone la sumisión al pacto que consagra al estado y a las leyes civiles como árbitro de las contiendas entre los individuos. Al mismo tiempo, como es imposible que todos los actos humanos estén regulados por el gobierno civil, se concluye necesariamente que:

“En todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes, los hombres tendrán libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismos. Pues si tomamos la palabra libertad en su sentido más propio, esto es, en el sentido de libertad corporal, libertad de prisión y de cadenas, sería sobremanera absurdo que los hombres reclamaran para sí, como de hecho hacen, una libertad de la que, como es evidente, ya están disfrutando”.¹¹¹

La libertad de los súbditos dentro de la sociedad política conforma un modelo de Estado que se ve obligado a respetar las intenciones liberales del derecho natural. Hobbes concibe al soberano como un árbitro equitativo, el cual, no sólo hace cumplir las normas sino que también crea el marco legal dentro del cual es lícito realizar cualquier tipo de acciones. En consonancia con esto, se vuelve lícito cualquier acto que explícitamente no haya sido prohibido por el soberano.

¹¹¹Ibídem, p. 111; versión española, p. 175.

2. 6. ORDEN POLÍTICO Y ATRIBUTOS DEL *LEVIATÁN*.

Las necesidades del soberano absoluto son compatibles con un nuevo tipo de organización política donde se concibe al orden social como un orden liberal. Los aspectos más destacados de este nuevo orden son:

a) La construcción del dominio político absoluto del soberano (cuya finalidad consiste en garantizar la paz y la seguridad de la comunidad) debe dirigirse en última instancia a la creación de un orden que permita el bienestar de los individuos. El nuevo orden no se basa en la concepción clásica de la “vida buena”, sino en la configuración del goce y disfrute de la propiedad privada libremente ganada. El fin último del orden político consiste en establecer las condiciones mínimas imprescindibles (por ejemplo: seguridad, paz, legalidad) para que los individuos puedan seguir la idea del bien que les parezca conveniente sin perjudicar los derechos de un tercero.

Se reemplaza el modelo ético de la “vida buena” por la creación de un orden que garantice el pacífico disfrute de los bienes obtenidos (sean materiales o simbólicos).

b) El soberano protege el bienestar de los ciudadanos no de una manera directa sino creando y garantizando el marco legal adecuado para constituir las condiciones que favorezcan dicho bienestar. Las leyes civiles deben garantizar la regulación del orden de la propiedad privada para que no surjan interferencias en el usufructo de los bienes obtenidos.

El poder de punición absoluta del soberano debe enderezarse a custodiar el libre intercambio de bienes y el disfrute de los bienes privados.

La función del estado consiste precisamente en administrar este orden, y en salvaguardarlo de todo posible desvío hacia condiciones de inestabilidad (guerra externa, conflicto interno, etc.).

El derecho debe garantizar el cumplimiento de la ley entre ciudadanos que son iguales y libres.

La devolución de la deuda que la espada pública debe llevar a cabo en caso de violación del derecho no se establece en aras de restituir la unidad a un orden cósmico mancillado, sino en función de impedir el desequilibrio de derechos y de oportunidades

que consagra la propia naturaleza humana.

c) El nuevo orden jurídico que ensalza Hobbes no abarca ni agota toda la vida de los ciudadanos, sino que crea espacios de libertad individual “jurídicamente neutrales para la legítima prosecución del provecho privado”.¹¹²

“La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar. Tal es, por ejemplo, la libertad de comprar y vender, y la de establecer acuerdos mutuos; la de escoger el propio lugar de residencia, la comida, el oficio, y la de educar a los hijos según el propio criterio, etc.”¹¹³

Por lo tanto, las leyes tienen un carácter formal y general. El formalismo debe garantizar las libertades básicas, como la de residir, o educar a los hijos según el criterio de los padres, de comerciar, etc. A pesar de esto, la vida privada de los ciudadanos no puede contradecir ni limitar el poder del soberano. Por ello, se sostiene que esta lógica del orden se asienta sobre la base de un poder político absoluto, cuyo fin último reside en asegurar las condiciones que posibiliten el libre tránsito de personas y bienes.

En otras palabras, en Hobbes se configura la idea según la cual, el poder político debe garantizar la seguridad y legitimidad del intercambio dentro del orden del mercado.

d) El poder, entendido como reunión y concentración de la fuerza de coacción, se concibe como una forma de dominio, cuyo objetivo final pretende domesticar la fuerza que se desprende de una naturaleza humana egoísta y malvada, utilizando como medio a una segunda naturaleza fundada en la estructura contractual de la sociedad política. La misma busca como cláusula general la creación y el posterior resguardo de un marco jurídico y político que permita el disfrute de los beneficios provenientes del usufructo de la propiedad privada en el marco del libre juego de los intercambios económicos.

¹¹²Cfr. Habermas, J.: (1987), pp. 72 y ss.

¹¹³Hobbes, T.: (1957), p. 112 ; versión española, pp. 175-176.

La contienda que se entabla entre los ciudadanos por el poder y el prestigio es controlada por el estado, el cual sienta las bases para una competencia permanente e ilimitada. En este sentido, la concepción de Hobbes abre un espacio de mayor libertad al individuo. No obstante ello, el poder del soberano permanece al margen de la competencia política, en la medida en que no admite ningún tipo de oposición. Por ello, la libertad social y económica que adquiere el individuo en la teoría de Hobbes, tiene su contracara en el poder absoluto del estado.

2. 7. PODER ABSOLUTO Y PODER SOCIAL. EL SURGIMIENTO DEL PACTO POLÍTICO.

¿Cuáles son los argumentos que brinda Hobbes para justificar el poder absoluto del estado? En primer lugar, el poder absoluto deviene de dos pactos que Hobbes diferencia claramente: uno es el pacto de unión y otro es el pacto de soberanía.

En el pacto de unión los hombres aceptan (en concordancia con todos los demás hombres) reducir su poder de coacción para impedir la continuación del estado de guerra, transfiriendo sus derechos a una persona o a una asamblea de personas. En el pacto de soberanía cada individuo (en común acuerdo con el resto de los individuos de la sociedad) decide transferir el derecho de gobernar y de utilizar la fuerza pública a un tercero, esto es, a un soberano.

El primer pacto permite la constitución de la sociedad civil definiendo de esta forma el fin de la guerra. El segundo pacto consolida la existencia institucional y legal del estado al concederle a un tercero (soberano) la autorización para gobernar en su nombre. Sin embargo, Hobbes sabe que todo contrato implica tanto una transferencia mutua de derechos, como la aceptación de los medios que permitan alcanzar el cumplimiento de los derechos transferidos.

También comprende que dicha transferencia de derechos no sólo es válida para el presente sino que es perpetua, extendiéndose a las generaciones futuras. Por último, y este es el argumento más fuerte de Hobbes, se desprenden dos consecuencias insoslayables del acuerdo de constitución del estado, a saber:

a) De acuerdo con los términos del contrato, éste tiene como sujetos exclusivamente a los ciudadanos, es decir, se excluye del mismo al soberano. Esto tiene consecuencias importantísimas en la justificación del poder absoluto, pues cualquier acción que realice el soberano será legítima y legal dado que él no ha participado del pacto. Por lo tanto el soberano no podrá ser acusado de infringir un contrato en donde él no ha pactado nada. Esto implica que el estado no está obligado más que a guardar el orden y la seguridad de los individuos. No obstante ello, los medios que busque para conseguir estos objetivos no pueden ser nunca cuestionados o resistidos porque son competencias exclusivas del soberano.

La exterioridad del soberano respecto del pacto es la justificación fundamental por la cual el poder liberal de Hobbes se asienta en su contracara, o sea, en una concepción absoluta del poder estatal.

b) Como detrás de cada acto que ejerce el estado como representante de todos se encuentra, en carácter de autor, cada súbdito (en eso consiste la idea de representatividad del poder), es absurdo que alguien entre en contradicción con una acción que proviene de sí mismo aduciendo una “autoinjuria”.

Hobbes sostiene al respecto:

“Como en virtud de esta institución (la del Estado), cada súbdito es autor de todas las acciones y juicios del soberano instituido, de ello se seguirá que nada de lo que éste haga podrá constituir injuria para ninguno de sus súbditos. Tampoco deberá ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. Pues quien hace una cosa con autorización de otro, no causa injuria a quien le dio autoridad para actuar. Así, por virtud de esta institución de un Estado, cada individuo en particular es actor de todo lo que el soberano hace; y, por tanto, quien se queja de haber sido injuriado por su soberano, está quejándose de lo que él mismo es autor y, en consecuencia, no debería acusar a nadie más que a sí mismo; y no podría acusarse a sí mismo de haber sido víctima de injuria, ya que autoinjuriarse es imposible”.¹¹⁴

Este lazo de hierro que se establece después del contrato es irreversible e irrenunciable. Y esta es la esencia del poder del estado para Hobbes: el peor de todos los

¹¹⁴Ibídem, p. 92; versión española, p. 149.

males no es la sumisión del individuo frente al ilimitado poder del estado que ha creado por medio del contrato sino las calamidades que se derivan de la inexistencia de un árbitro que ponga límites al poder del hombre en el estado de naturaleza.

“Y aunque de un poder tan ilimitado puedan los hombres imaginar que se derivan muchas consecuencias malas, las consecuencias que se derivan de la falta de él, que es la guerra perpetua de cada hombre contra su vecino, son mucho peores. La condición humana en esta vida nunca está libre de inconvenientes, pero en ningún estado hay inconveniente más grande que la que procede de la desobediencia de los súbditos, y del quebrantamiento de esos convenios en virtud de los cuales existe el Estado”.¹¹⁵

¿Cuáles son las consecuencias más importantes que se desprenden de la perspectiva absolutista del poder político? Si el poder del estado debe satisfacer las necesidades de seguridad y paz para el tranquilo disfrute de los bienes materiales y simbólicos, y si al mismo tiempo dicho poder es ilimitado y no puede tener ningún tipo de resistencia inicial, ¿quién podría juzgar la adecuación de las acciones de gobierno a los fines establecidos por el estado más que el propio estado? En consecuencia, no hay forma de diferenciar una acción de gobierno justa de una despótica. En este sentido, la teoría de Hobbes nos parece desacertada porque si nadie más que el soberano tiene el derecho de juzgar acerca de la adecuación o no de las medidas del gobierno a los fines públicos, entonces sólo podremos saber que una política estatal es perjudicial para la comunidad cuando ésta haya producido el retorno de la organización social a su estado anterior, esto es, cuando el estado como tal haya desaparecido. Esto impide la creación de un concepto que sea capaz de diferenciar entre regímenes injustos y justos y deja sin resolver el problema del retorno al estado de naturaleza, al anular toda potencia predictiva o crítica.

Para decirlo en términos del filósofo Karl Popper: la teoría política de Hobbes (que intenta realizar una física social del movimiento de los individuos) se niega a sí misma toda posibilidad de construir enunciados que puedan falsear o al menos poner en tela de juicio las decisiones del estado.

La instancia de contrastación es anulada por miedo a que las discusiones públicas

¹¹⁵Ibíd., p. 109; versión española, p. 172.

respecto de las operaciones del estado desencadenen nuevamente el estado de guerra.

En efecto, no existe ninguna posibilidad de criticar ni de poner a prueba las políticas del estado por medio de una crítica racional y pública de las acciones de gobierno.

El resultado de este argumento es claro: el intento de ampliar la esfera de la libertad individual se neutraliza frente al poder absoluto del estado.

2. 8. DOMINACIÓN Y GOBERNABILIDAD POLÍTICA.

A) Disposición técnica y certeza práctica.

Hobbes concibe que cualquier oposición al poder del estado destruye las condiciones de gobernabilidad de éste (tesis que se ha develado históricamente como falsa).

Desde este punto de vista, la construcción y seguimiento de los actos de poder escapan totalmente al consenso “sabidamente” estipulado por los propios interesados. Es decir, la ficción teórica del contrato social que diseña Hobbes crea recomendaciones para la acción política. Pero, al situarse en una perspectiva técnica e instrumental del poder se le impide al propio sujeto social, al cual va dirigida la especulación política, mediar discursivamente en la configuración del consenso.

De esta forma, el protagonista de la vida política es desestimado por completo de toda acción política crítica y el poder jamás alcanza legitimidad real.

Nuevamente la interpretación tecnológica del poder estatal se enfrenta con un tipo de consenso que nunca llega a realizar lo que debe. En efecto, la disposición técnica del conocimiento que justifica el orden político no genera por sí misma certeza práctica.

Por ello, el hecho de que la teoría política (fundada científicamente) brinde las justificaciones necesarias para la constitución de un orden absoluto más conveniente no garantiza que el acatamiento al orden político resulte efectivo.

En consecuencia, disponer de una teoría que justifique el orden absoluto mediante la constitución asfixiante e irretrotraíble del poder soberano no garantiza, bajo

ningún motivo, que para mantener dicho orden no se deba emplear más violencia contra la sociedad que aquella que en un primer momento se pretendía evitar, dado que no existe ningún mecanismo que promueva el asentimiento consciente y querido al poder (legitimidad).

B) Mediación simbólica y orden social.

La creación del orden no puede justificarse meramente sobre la simple fuerza o sobre un acuerdo contractual que en rigor no es más que una ficción teórica. Lo que no está claro en la teoría de Hobbes es de qué manera los sujetos estarían dispuestos a someterse al poder del soberano sin algún proceso de interiorización simbólica consciente o inducida.

La ausencia de mediación simbólica efectiva podría retrotraernos a un universo de violencia tan destructivo como aquél del cual quiere escapar. Nuevamente lo que parece una necesidad natural (la represión de la guerra de todos contra todos) se inscribe en el orden de la necesidad práctica (hecho que Hobbes deseaba superar); con el agravante de que dicha disposición teórica escapa al marco dialógico de actuación y comprensión de los propios agentes sociales interesados.

C) La transformación del concepto “dominación”.

Hobbes concibe la dominación como una forma de gobernabilidad. Entendida de esta manera la dominación política no es más que la relación de obediencia de una voluntad a otra y, por lo tanto, es un término neutro. La dominación política no implica ningún tipo de valoración negativa; más bien podría decirse que connota algo positivo, pues consiste en la superación del estado de guerra. Lo importante aquí es marcar la inflexión que crea Hobbes con respecto al sentido del término dominio; significado que va a ser representativo de un cambio de paradigma.

Dice Hobbes:

“De las personas artificiales, algunas dicen palabras y realizan acciones que *pertenecen* a aquéllos a quienes representan. Y entonces la persona es el *actor*, y el dueño de esas palabras y acciones es el AUTOR. En casos así, el actor actúa por autoridad. Pues lo que, hablando de bienes y posesiones, llamamos dueño, en latín *dominus*, hablando de acciones lo llamamos *autor*, en griego *kyrios*. Y así, como al derecho de posesión lo llamamos dominio, al derecho de realizar una acción lo llamamos AUTORIDAD. De tal modo, que por autoridad se entiende siempre un derecho a realizar un acto; y *hecho por autorización* quiere decir hecho por comisión o permiso de aquel a quien pertenece el derecho”.¹¹⁶

Si bien es cierto que el dueño o *dominus* es propietario de bienes privados, en el plano intersubjetivo, las relaciones de dominio no pueden homologarse a las relaciones de propiedad. Mientras que en éstas últimas se supone la existencia de dos polos: uno puramente activo (el propietario) y otro puramente pasivo (la propiedad). Las relaciones de dominio político son más complejas, pues implican vínculos que van de un subordinado a un subordinante, de alguien que manda a alguien que es mandado. En suma, las relaciones de dominio suponen la voluntad y la representatividad de los actos en un contexto de fuerza.

¿Qué consecuencias ideológicas e históricas se desprenden de esta distinción de Hobbes? Fundamentalmente expresa el cambio profundo que se está desarrollando en la sociedad moderna. Así pues, marca el principio de disolución de ciertas estructuras sociales medievales como el mundo del señorío o las jerarquías naturales, etc.; lo cual permite la aparición de un nuevo mundo caracterizado por la nueva cosmovisión mercantil y capitalista. Esta perspectiva original tiene como objetivo central la creación de las condiciones básicas que aseguren el intercambio comercial.

La concordancia entre cambio histórico y cambio político se expresa en el hecho de que si el monarca absoluto se vuelve garante al mismo tiempo de la paz y de la seguridad de la comunidad, entonces “los antiguos señores de la guerra ya no tienen ningún papel que desempeñar en el nuevo ordenamiento” social y político.¹¹⁷

¹¹⁶Ibídem, p. 84; versión española, p. 135.

¹¹⁷Cfr. Etchegaray, R.: (1996), pp. 49 y ss.

D) La nueva relación entre estado y sociedad.

La construcción del derecho formal y universal también da cuenta del cambio histórico, estableciendo una nueva relación entre *dominium* (estado) y *societas* (sociedad): “el derecho se convierte en un compendio de preceptos positivos” que atienden a las acciones que los individuos pueden realizar en el marco del contrato. Por lo tanto, el diseño del derecho formal en Hobbes “corresponde a las relaciones objetivas en la medida en que en los estados territoriales de los siglos XVI y XVII se llevan a cabo aquellos dos grandes procesos que modifican la conexión entre *dominium* y *societas* desde la raíz: me refiero a la centralización y, al mismo tiempo, burocratización, del dominio en el aparato estatal moderno del régimen soberano, así como también a la expansión del tráfico capitalista de mercancías y a la subversión paulatina del modo de producción ligado a la economía de subsistencia. Pues, este nuevo contexto de intereses -orientado al mercado en lugar de la casa- de las economías nacionales y territoriales se desarrolla hasta tal punto bajo la reglamentación de una autoridad que obtiene por aquel entonces por primera vez el carácter soberano, que esta esfera de “la sociedad civil”, por así decirlo, autorizada absolutistamente, puede conceptuarse de una manera adecuada en el marco de las categorías del estado moderno, precisamente en las categorías de un derecho formal utilizable técnicamente para la regulación del tráfico social.”¹¹⁸ Los cambios en la relación entre estado y sociedad se cumplen en paralelo con las transformaciones que se llevan a cabo en el concepto de dominio, mediante el pasaje que va de la identificación del dominio con la propiedad a la concordancia que se establece entre el dominio y su carácter eminentemente político-militar. En la concepción anterior a Hobbes el *dominus* era al mismo tiempo el gobernante, el jefe y el propietario; ahora estos tres roles tienden a diferenciarse, tomando sentidos diversos.

¹¹⁸Habermas, J.: (1987), p. 68.

2. 9. LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO POLÍTICO. LAS MODALIDADES DEL DOMINIO.

En los comienzos de la modernidad las responsabilidades del gobierno y de la defensa del estado tienden a concentrarse en un grupo minúsculo de personas, mientras que la masa de los propietarios crece exponencialmente. La constitución del estado político se realiza por dos vías centrales:

a) Adquisición: consiste en la constitución de un estado político cuyo poder se basa en la fuerza y se adquiere por la fuerza, siendo ejercido o bien por algunos sujetos singulares o bien por un cuerpo colectivo. También esta forma de constitución del poder puede depender del miedo a la muerte o a la esclavitud. Por lo tanto, el miedo a perder la vida o el miedo a perder la libertad son ejemplos de este tipo de imposición por parte del poder estatal.

b) Institución: en esta clase de dominio los hombres eligen a su soberano, es decir, proviene de un acuerdo voluntario entre los hombres, los cuales deciden libremente someterse a un hombre o a una asamblea de hombres. El objetivo es estar a salvo de los peligros externos o de la violencia de los restantes miembros de la propia comunidad.

Es importante señalar que tanto el poder adquirido como el poder instituido tienen como causa central el miedo. En el primero, se teme al vencedor; en el segundo, se teme a los otros individuos del propio grupo o a los peligros que provienen del exterior.

Sin embargo, más allá de esta constante psicológica, las consecuencias que genera la constitución del poder son idénticas en ambos casos:

“El poder del soberano no puede transferirse a otro sin su consentimiento; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; él es el que ha de juzgar lo que es necesario para la paz, y es también juez de las doctrinas; él es el solo legislador y juez supremo en las controversias, y él es quien

decide cuándo es la ocasión de hacer la guerra y de hacer la paz”.¹¹⁹

En efecto, el enorme poder del soberano se justifica en la necesidad de mantener la paz y la seguridad de los individuos. En ello se basa el principio de la obediencia absoluta al mismo. Hobbes considera además que existen dos formas de adquirir **dominio** de un hombre sobre otro: uno es **por procreación** y el otro es **por conquista**.

El **dominio por procreación** es el que Hobbes denomina **dominio paternal**. Si el poder se fundamenta en el sometimiento u obediencia a aquél que puede o bien salvarnos o bien destruirnos, entonces el dominio paternal pertenece al padre porque es el que satisface las necesidades vitales de su hijo.

Si bien Hobbes hace una referencia explícita al dominio por procreación, éste no se corresponde en sentido estricto con la función procreadora. Es decir, el dominio por procreación no se corresponde con la figura de la madre, sino que se refiere exclusivamente al padre. El argumento de Hobbes no deja de ser curioso, porque:

“No es éste (el dominio paternal o por procreación) un dominio que se deriva de la procreación, en el sentido de que el padre tenga este derecho sobre el hijo por haberlo engendrado, sino por el consentimiento del hijo, ya sea este consentimiento expreso o declarado con otros argumentos suficientes. Pues, en lo que se refiere a la procreación, Dios ha designado que el hombre se ayude de una mujer, y, por tanto, siempre serán dos quienes tengan la paternidad. Según eso, el dominio sobre el hijo debería pertenecer igualmente a los dos, lo cual es imposible, pues no hay nadie que pueda obedecer a dos amos. Y aunque algunos han atribuido el dominio al varón solamente, por ser el sexo más excelente, se han equivocado en esto. Pues no siempre existe una diferencia de fuerza y prudencia entre el hombre y la mujer que sea tan clara como para que pueda determinarse sin discusión quién tienen derecho al dominio. En los Estados, este tipo de controversia es decidido por la ley civil, y generalmente aunque no siempre, la sentencia favorece al padre, pues, por lo común, los Estados han sido erigidos por los padres de familia, no por las madres”.¹²⁰

Lo que resulta interesante de este argumento es, por un lado, la idea de que los

¹¹⁹Hobbes, T.: (1957), p. 104; versión española, p. 166.

¹²⁰Ibídem, p. 105; versión española, p. 166.

hijos consienten el dominio paternal directa o indirectamente. Por otra parte, el argumento de Hobbes sorprende por su ambigüedad. La ambigüedad reside en que, si bien los hombres necesitan “ayudarse” de la mujer para la procreación, en un postura congruente con su época, al mismo tiempo se afirma que tanto los hombres como las mujeres tienen en muchos casos idénticas fuerzas e idoneidad¹²¹. Por lo tanto, la instancia de que se falle a favor de los hombres en los pleitos sobre la tenencia de los hijos resulta exclusivamente del hecho que los estados están constituidos por hombres.

De ahí que la argumentación de Hobbes presente una doble justificación: una para el estado de naturaleza y otra para el estado social.

Dice Hobbes:

“Pero la cuestión que ahora nos planteamos hay que referirla en su estado meramente natural, donde se supone que no hay leyes matrimoniales, ni leyes para la educación de los hijos, sino leyes de la naturaleza e inclinaciones naturales de ambos sexos en lo concerniente a su trato mutuo y al trato de sus hijos. En esta condición de mera naturaleza, o bien los padres disponen entre sí, mediante contrato, el dominio sobre el hijo, o bien no determinan ese dominio en absoluto. (...) Si no hay contrato el dominio pertenece a la madre. Porque en la condición de mera naturaleza, donde no hay leyes matrimoniales, no puede saberse quién es el padre, a menos que la madre lo declare; y por lo tanto, el derecho de dominio sobre el hijo depende de su voluntad y es, en consecuencia suyo. (...) Pero si lo abandona y otro encuentra al niño deberá obedecer a aquél de quien dependa su conservación; pues siendo la conservación de la vida el fin que un hombre busca cuando se somete a otro, todo hombre debe prometer obediencia a aquél cuyo poder está en salvarlo o destruirlo”.¹²²

¹²¹Al respecto Carlos Casali (1996) sostiene que:

“En la *Ética Nicomachea* (Aristóteles) distingue dos funciones o elementos del alma, lo que manda y lo que obedece, lo que tiene logos y lo que no lo tiene, funciones a las que corresponden dos tipos de virtudes diferentes, las virtudes *éticas* y *dianoéticas* o propias del entendimiento. Así, el esclavo carece de la virtud *dianoética* de la deliberación; la hembra posee la virtud pero desprovista de autoridad; y el niño la posee de modo imperfecto”. [op. cit, pp. 20-21.]

En este sentido, la desigualdad entre hombre y mujer se fundamenta en la obra de Aristóteles no en la incapacidad de la mujer para realizar operaciones con arreglo al entendimiento, sino en la imposibilidad de tomar decisiones acertadas. La falta de autoridad reside en la incapacidad para obrar prudentemente.

¹²²Hobbes, T.: (1957), p. 105; versión española, pp. 166-167.

Por lo tanto, en esta argumentación que otorga a la madre el dominio sobre los hijos, se deja entrever el fundamento político y psicológico de la dominación y del poder en Hobbes. Siempre se debe sometimiento a aquella persona de la cual depende nuestra conservación. Persona que al mismo tiempo se reserva el poder de destruirnos o de salvarnos, manteniendo exclusivamente las condiciones que hagan posible la paz y la seguridad.

La otra forma de **dominio** es denominado por Hobbes, **poder despótico**, el cual proviene del poder que tiene el amo sobre el siervo. Habla de un poder de conquista o de guerra. Este poder se adquiere cuando el vencido, por miedo a ser físicamente eliminado, accede a obedecer a su amo en tanto y en cuanto le conserve la vida y la libertad de su cuerpo.

Esto resulta de un pacto entre vencedor y vencido cuya fiabilidad no se asiente en el hecho de la victoria, sino en la existencia objetiva del convenio que el vencido lleva a cabo con el vencedor por voluntad propia.

“Y lo que los hombres hacen cuando (...) piden cuartel (...) es evadirse de la furia inmediata del vencedor, sometiéndose a él y llegando a un compromiso que les permite conservar la vida...”.¹²³

De esta manera, el *status* del vencido lo convierte en un siervo. Entendiendo por tal, la cualidad de constituirse en servidor del amo a fin de que la vida y libertad de movimientos les sean garantizados. Frente a esto, no es lícito interpretar que Hobbes plantea una vuelta a la dominación esclava ya que el esclavo, al no realizar ningún tipo de contrato con su amo, tiene el derecho de sublevarse y romper las cadenas de la prisión que lo oprimen cuando pueda.

La labor del esclavo en la prisión no se realiza por deber ni está exenta de violencia, ya que la tarea del esclavo se realiza por miedo a la crueldad de los carceleros.

En consecuencia, si la sumisión del siervo responde a un acuerdo que libera al amo y al siervo de la violencia, otorgando derechos de seguridad y libertad de movimiento a éste último, entonces, los derechos y deberes del dominio despótico son

¹²³Ibídem, p. 106; versión española, p. 168.

exactamente los mismos que los del poder paternal.

Pero se debe considerar algo más:

“Los derechos y consecuencias del dominio *paternal* y del *despótico* son exactamente los mismos que los de un soberano por institución...”.¹²⁴

La conclusión a la que podemos llegar tiene una enorme importancia porque la relación paternal es idéntica en sus consecuencias no sólo a la despótica, sino también a la relación que se establece entre individuo y estado. Esto significa que para Hobbes la relación de gobierno es asimilable a la relación de amo y siervo.

Aunque no exista sometimiento físico, como en la esclavitud, existe en la relación de gobierno el sometimiento del súbdito a la voluntad del soberano. Por ello, la libertad de este orden “liberal” que se fundamenta en la libertad de movimiento tiene su contracara en la ausencia de libertad “interior”; hecho que implica la subordinación **casi absoluta** de una voluntad a otra.

Aquello que limita la libertad del individuo no es la sujeción del cuerpo a un tercero, como en el caso de la esclavitud, sino la sumisión convenida con el resto de los ciudadanos a la voluntad de un tercero; que al no haber entrado en el contrato, tiene la capacidad de gozar de un poder **prácticamente** ilimitado.

Hasta ahora se ha hablado de un poder prácticamente absoluto o de una subordinación casi absoluta a la voluntad del soberano por parte de los súbditos. Lo que resulta necesario especificar en este momento son los límites del poder en Hobbes.

2. 10. LOS LÍMITES DEL PODER DEL ESTADO.

En principio ninguna acción del soberano puede ser denunciada por el súbdito como injuria. No obstante ello, existen ciertos derechos que no pueden ser transferidos al soberano. Entre ellos, el derecho a la autoconservación de la propia vida. Así pues, si bien al soberano le asiste el derecho de encarcelar a una persona que, por ejemplo, haya

¹²⁴Ibídem, p. 107; versión española, p. 169.

cometido un delito en contra del orden legal, el individuo tiene derecho a resistir en la medida en que nadie puede ser obligado a atentar contra su propia vida o a violar la ley natural. Por ende, es tan justo para el estado el derecho a hacer uso de la “espada pública” como para el individuo resistir a ese poder apelando a la ley natural, que manda a cada ser vivo a autoconservarse. Entonces, el mandato de la ley natural que obliga a no atentar contra la propia vida no se ve alterado ni puede ser transgredido, como consecuencia del pacto de soberanía.

De todo ello se deriva que el estado no puede obligar a ningún hombre a hacer nada que atente contra su propia vida, dado que la conservación de la vida es la primera ley de la naturaleza. Esto no significa que el estado esté impedido de detener a una persona que haya cometido un delito. Hobbes trata de mostrar que la ley natural manda al mismo tiempo al individuo a autoconservar la vida y este derecho no puede ser transferido ni siquiera ante la celebración del contrato de soberanía.

Dice Hobbes al respecto:

“Si consideramos, en primer lugar, que la soberanía por institución es establecida mediante convenio de todos con todos, y que la soberanía por adquisición es establecida mediante convenio entre el vencido y el vencedor, o entre el hijo y el padre, resultará manifiesto que todo súbdito tiene libertad en aquellas cosas cuyo derecho a ellas no puede transferirse mediante un convenio. Ya he mostrado antes, en el capítulo 14, que aquellos convenios en los que un hombre renuncia a la defensa de su propio cuerpo son inválidos. Por consiguiente, si el soberano manda a un hombre (aunque éste haya sido condenado justamente) que se mate, se hiera o se mutile a sí mismo, o que no haga resistencia a quienes lo asaltan, o que se abstenga de hacer uso de comida, aire, medicina, y cualquier otra cosa sin la cual no podría vivir, ese hombre tendrá la libertad de desobedecer”.¹²⁵

Para Hobbes la acción del estado es ilegítima si éste pretende que los individuos violen la ley natural. Por ejemplo, una ley que permitiera la eutanasia o que auspiciara el suicidio o el aborto configuraría una acción ilegítima por parte del estado, porque viola o contradice la ley natural, que justamente manda a los hombres, por encima de todo, a cumplir con el principio de autoconservación.

¹²⁵Ibídem, p. 114; versión española, p. 179.

Al mismo tiempo, un estado que en vez de procurar la paz interna o externa procurara la disputa entre los individuos del propio estado estaría violando el contrato de soberanía y, por lo tanto, el poder soberano entraría en crisis.

La segunda cláusula que limita la acción del estado se desprende del concepto que sostiene que todas las acciones del soberano son legítimas en tanto y en cuanto cumplan con los objetivos y finalidades de lo contratado.

Un estado que tendiera al desorden o que no garantizara la paz y seguridad de los súbditos sería desobedecido por éstos y, tras ello, rápidamente entraría en crisis o en descomposición, es decir, se reanudaría la guerra civil.

Por ende, si el estado no está en condiciones de mantener la seguridad de la comunidad, entonces automáticamente se le devuelve al individuo el derecho de proteger la integridad física y de cumplir con la ley natural. De esta forma, se pone fin al pacto de soberanía.

En este sentido Hobbes afirma:

“La obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que durará lo que dure el poder de éste para protegerlos, y no más. Pues, el derecho que por naturaleza tienen los hombres de protegerse a sí mismos cuando nadie más puede protegerlos, es un derecho al que no puede renunciarse mediante convenio alguno. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que deja el cuerpo en el que habita, los miembros no pueden recibir de ella el movimiento. La finalidad de la obediencia es la protección y cuando un hombre la ve, ya sea en su propia espada, o en la de otro, de modo natural sitúa allí su obediencia y su empeño de mantenerla”.¹²⁶

Por lo tanto, esta nueva limitación al poder fáctico del estado supone que, si bien la intención del contrato es la constitución de un poder absoluto y eterno, el poder del soberano está limitado a su propia efectividad. Operatividad y poder son términos congruentes en el pensamiento de Hobbes.

¹²⁶Ibídem, p. 116; versión española, pp. 181-182.

2. 11. EL MANTENIMIENTO DEL ORDEN POLÍTICO.

A) El retorno al estado de naturaleza.

Sin la funcionalidad del estado, que consiste en resguardar la paz y la seguridad, las bases del poder soberano se desvanecen y los individuos retornan al estado de naturaleza y, en consecuencia, se reanuda la guerra de todos contra todos.

“Cuando en una guerra, extranjera o intestina, los enemigos consiguen la victoria final, de tal manera que, al no poder las fuerzas del Estado defender ya el territorio, no hay protección de los súbditos que permanecen leales, el Estado queda entonces DISUELTO, y cada hombre queda en libertad de defenderse a sí mismo utilizando los medios que su propia discreción le sugiera. Porque el soberano es el alma pública que da vida y movimiento al Estado; y cuando expira, los miembros no están gobernados por él en mayor medida que lo está el cadáver de un hombre cuando su alma, aunque ésta sea inmortal, lo abandona. Pues aunque el derecho de un monarca soberano no puede ser aniquilado por el acto de otro, la obligación que para con él tienen los súbditos sí puede tenerlo. Porque quien carece de protección puede buscarla en cualquier parte; y cuando la tiene, está obligado, sin que pueda pretenderse que lo haga fraudulentamente llevado por el miedo, a proteger a quien lo protege siempre que pueda”.¹²⁷

B) Los factores que componen el orden político.

Asimismo, contra el orden del estado conspiran otros factores que pueden producir la descomposición del orden político. Entre ellos se encuentran: la imperfecta constitución del mismo, la falta de poder absoluto, la idea de que cada individuo puede ser juez particular sobre las buenas y malas intenciones, una conciencia errónea, las pretensiones de conspiración, hacer que el poder soberano esté sujeto a las leyes civiles, el atribuir a la propiedad privada un valor absoluto, la división de poderes, la imitación de modelos peligrosos como los de los vecinos o de los antiguos griegos y romanos,

¹²⁷Ibídem, pp. 177-178; versión española, pp. 265-266.

la idea según la cual se sostiene que existe más de un soberano, la excesiva grandeza de una ciudad, la falta de dinero, o la libertad de disputar contra el poder soberano. Estas son las causas más importantes del debilitamiento del estado.

C) El uso de la “ideología”.

Resulta interesante recalcar la preocupación de Hobbes en lo que atañe al surgimiento de la “ideología”, de las representaciones falsas o engañosas como una de las causas principales de la desestabilización del orden político. Muchas veces, la adhesión a doctrinas morales, políticas o religiosas falsas, genera un estado de desorden próximo a la guerra.

Hobbes intenta responder al problema de por qué los hombres se dejan dominar por creencias falsas, como por ejemplo, la existencia de objetos no naturales o extramundanos. Estas creencias erróneas, ¿surgen y se mantienen accidentalmente o responden a algún tipo de interés? La respuesta de Hobbes es compleja. Por un lado, sostiene que la dominación ideológica (que desconoce las leyes de la naturaleza en la constitución del orden social) responde a los intereses de los poderosos. Estos sectores de poder, al desconocer las leyes de la naturaleza que regulan y determinan el orden social, son incapaces de asimilar las nuevas doctrinas científicas de la época.

Dice Hobbes:

“Me alegraría si los súbditos ricos e influyentes de un reino, o quienes son considerados como mejor instruidos, no fueran menos incapaces (que el pueblo). Pero todos los hombres saben que los obstáculos con que tropieza este tipo de doctrina que yo propongo, no tanto provienen de la dificultad del asunto, como de los intereses de quienes han de aprenderlas. Los individuos influyentes tienen siempre dificultad en digerir doctrinas que establecen un poder capaz de poner coto a sus caprichos...”¹²⁸

El establecimiento y difusión de las doctrinas científicamente correctas chocan con las aspiraciones de poder de los sectores sociales más acomodados al antiguo orden

¹²⁸Ibídem, p. 180; versión española, p. 269

y constituye el principal escollo que encuentra Hobbes en el momento de poner en marcha su física social. No obstante ello, el interés político no es la única causa del desentendimiento entre poder y ciencia. Por eso sostiene Hobbes que:

“Los hombres doctos tienen dificultades en digerir cualquier cosa que ponga al descubierto sus errores y que, como consecuencia, disminuya su autoridad. Mas las mentes del pueblo común, a menos que estén emponzoñadas por la sumisión a los poderosos o emborronadas por las opiniones de los doctos, son como un papel en blanco, listas para recibir cualquier cosa que la autoridad imprima en ellas”.¹²⁹

Tanto la soberbia intelectual como la credulidad del pueblo contribuyen al sostenimiento de un tipo de poder que, mediante el engaño y la ignorancia, mantiene a la sociedad en la miseria y en la inseguridad.

Hobbes subraya que los errores teóricos y prácticos no dependen de la dificultad en comprender a la nueva ciencia, sino que provienen de tres factores fundamentales: el mantenimiento del pueblo en la ignorancia, los intereses de los sectores dominantes y el rol conservador de las universidades.

Por lo tanto, la creación de las falsas doctrinas responde a la necesidad de dominar políticamente mediante el engaño y la astucia. En este punto confluyen dos factores que se complementan, por un lado la voluntad de dominio a cualquier precio; por el otro, la insuficiente instrucción del pueblo y de los hombres influyentes. La finalidad última que se esconde detrás de todo este montaje ideológico consiste en el mantenimiento y reforzamiento del dominio a través de la propagación de doctrinas falsas.

En consecuencia, sin este conjunto de convicciones falsas (ideología) no es posible mantener y organizar el orden político de una comunidad. Por ende, si el soberano desea consolidar su poder absoluto no puede dejar de “administrar” el poder ideológico, ejerciendo un férreo control sobre la educación y sobre las doctrinas que se enseñan en las universidades a fin de que no se generen disputas civiles que vulneren su poder.

Para evitar cualquier instancia de sedición al poder, el estado debe controlar la

¹²⁹Ídem.

selección de los maestros y los contenidos que se le enseñan a los niños. Al mismo tiempo debe realizar una tarea educadora en un sentido amplio:

“Y, para descender a particulares, al pueblo debe enseñársele, en primer lugar, que no debe enamorarse de ninguna forma de gobierno que vea practicada en naciones vecinas, más que la propia, ni desear cambiar ésta, por mucha que sea la prosperidad que observen en otras naciones que están gobernadas de una manera diferente a la de su propio país... En segundo lugar al pueblo debe enseñársele que no debe dejarse llevar por la admiración de la virtud de ninguno de sus co-súbditos... En tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, el pueblo debe ser informado de cuán grande falta es hablar mal del representante soberano... En cuarto lugar, considerando que al pueblo no puede enseñársele esto (que no debe argüir contra el soberano), y que, si se le enseña, no lo recuerda; y considerando también que, si se le enseña, no lo recuerda, (...) es necesario que se establezcan períodos determinados de instrucción, en los que el pueblo pueda reunirse, y en los que, después de rezar y de alabar a Dios (el soberano de los soberanos), escuchen a quienes les digan cuáles son sus deberes y cuáles son las leyes positivas que les conciernen a todos, leyéndolas y explicándoselas, y recordándoles quién es la autoridad que ha hecho esas leyes”.¹³⁰

Hobbes sabe que la dominación política debe asentarse a un mismo tiempo en la fuerza y en el consentimiento. Sin embargo, se equivoca cuando supone que el convencimiento debe consistir en una determinación unilateral del soberano sobre la conciencia del pueblo, como si el primer polo fuera activo y el segundo absolutamente pasivo, obviando la sabiduría del pueblo y los mecanismos dialógicos que son propios del “mundo de la vida”. Es decir, la concepción hobbesiana del poder concibe al soberano como el único agente productor de sentido (activo) frente a la pasividad e ignorancia del pueblo, o ante los intereses de los poderosos que son incapaces de someterse a los dictados de la ciencia.

Para Hobbes, el soberano no puede soslayar la presencia de los mecanismos que promuevan el consentimiento ideológico. Para lo cual, debe favorecer la expansión y puesta en práctica de aquellas doctrinas que refuercen su poder absoluto, utilizando a la universidad como el principal factor de mediación entre el poder y el pueblo. Aquí el conocimiento es también poder. De esta manera, el estado debe formar un tipo de saber

¹³⁰Ibídem, pp. 80-81; versión española, pp. 270-271.

científico que, sin traicionar del todo la verdadera naturaleza de las cosas, arrebate el poder ideológico a los antiguos amos de la verdad.

El estado hobbesiano debe procurar los medios para impedir la expansión de aquellas doctrinas que tiendan a poner en peligro o a disolver su poder. Los hombres son manejables por medio de las representaciones ideológicas (religión, moral, tradición popular, propaganda política, etc.), pero también lo son mediante el uso de las doctrinas que nacen y se propagan en las universidades.

Como ejemplo de ello, la lucha entre los detractores y los defensores del poder del Papa no ha hecho más que ocasionar un peligroso gusto por doctrinas que históricamente desafiaron al poder civil, comprometiendo la seguridad del estado político.

La enseñanza que deja Hobbes al respecto es tan clara como peligrosa: el estado debe administrar y controlar no sólo los principios que rigen la educación en las universidades, sino también todas aquellas representaciones (verdaderas o engañosas) que contribuyan a mantener la cohesión del poder.

Entonces, se torna imprescindible para el estado la administración prudencial de los medios ideológicos en tanto y en cuanto coadyuve al cumplimiento del contrato de soberanía.

D) La igualdad ante la ley.

La seguridad de la ciudadanía, tal como la concibe Hobbes, no sólo reposa en el poder de coacción del *Leviatán*, sino en el mantenimiento de una ideología que promueva la subordinación y la adhesión del pueblo a un poder único. En coordinación con esto, el soberano debe ser equitativo en el manejo de la justicia, igualando en poder a los más ricos con los más pobres. La igualdad ante la ley es un requisito imprescindible para mantener a una sociedad cohesionada bajo una única voluntad política. La imparcialidad del árbitro (en este caso el poder del soberano) en la aplicación de la justicia distributiva y conmutativa reduce o anula la violencia social y política. La equidad en el uso de la espada pública, en el uso de la coerción, proporciona a la ciudadanía una sensación de seguridad e igualdad ante la ley que echa por tierra todo

odio y todo intento de venganza por fuera del orden establecido.

La impunidad de los más poderosos es, en rigor, un síntoma de descomposición del orden absoluto del estado. Afirma al respecto Hobbes:

“Las consecuencias de un favoritismo para con los grandes se suceden así: la impunidad los hace insolentes; su insolencia genera odio; y el odio da lugar a que el pueblo trate de echar toda grandeza opresora y contumeliosa, aunque sea a costa de la ruina del Estado”.¹³¹

E) La igualdad fiscal.

A la justicia penal igualitaria le corresponde una justicia fiscal igualitaria. Hobbes piensa que un equilibrado sistema de recaudación fiscal asegura al estado la capacidad económica para solventar los gastos de un ejército y de una administración pública esenciales para salvaguardar el orden y la seguridad interna y externa de la comunidad.

La igualdad en el cobro de los impuestos consiste en la “igualdad de lo que se consume” y no igualdad en las riquezas de las personas. El tributo para Hobbes debe estar en función de lo que se consume y no en relación con la acumulación de las riquezas. Pues,

“¿Qué razón hay por la que, quien ha trabajado mucho y, ahorrando los frutos de su labor, consume poco, tenga que pagar más impuestos que quien vive perezosamente, gana poco, y gasta todo lo que gana, cuando el uno no recibe más protección del Estado que el otro? Pero cuando los impuestos han de pagarse según lo que los hombres consumen, cada uno paga igualmente por lo que usa, y el Estado no es defraudado por el gasto lujoso de individuos particulares”.¹³²

Por consiguiente, no existe equilibrio de poder si no hay equidad en el ejercicio de la justicia y en la recaudación de los impuestos.

¹³¹Ibídem, p. 184; versión española, p. 275.

¹³²Ídem.

La igualdad hobbesiana es ante el gasto y no ante la acumulación de la riqueza, la cual puede individualmente variar. Es importante recordar que el exceso de acumulación de riqueza y de poder por parte de una ciudad es igualmente pernicioso para el equilibrio del poder interno del estado. De ahí que Hobbes recomiende una política armónica de desarrollo en todo el reino. Esta teoría tiene un problema en la medida en que el sistema impositivo (que se basa en el criterio de gravar el consumo y no la renta) crea sectores con mayor poder dentro de la comunidad; siendo justamente ésto lo que Hobbes desea evitar para lograr el equilibrio político y social dentro del estado. Por lo tanto, su teoría política y su proyecto impositivo son en principio contradictorios; sin embargo, son válidos para demostrar el interés que tiene Hobbes en favorecer el seguro goce de los bienes privados dentro de un mercado libre.

¿Qué desigualdad de poder y de riquezas acepta Hobbes? Aquella desigualdad que no ponga en peligro el equilibrio de la comunidad. Hobbes sabe, y esto es un dato importante para la teoría política contemporánea, que el desequilibrio en la acumulación de poder y de riquezas puede generar un poder alternativo al poder de la comunidad.¹³³

En términos de Hobbes, el uso no equitativo del poder público o el favoritismo del soberano en aras de un grupo de intereses particulares pueden desatar la violencia y el odio de los ciudadanos entre sí.

El desequilibrio en las cargas fiscales puede producir un desequilibrio de poder no sólo en el grupo de los “privilegiados” sino en toda la comunidad, en la medida en que, al negársele al estado fondos genuinos, éste no puede suplir la financiación de la seguridad y educación del pueblo.

¹³³ ¿No es acaso esto lo que sucede en nuestros días con el desequilibrio que produce la acumulación desmedida de riquezas de las grandes transnacionales, las cuales tienen mucho más poder que los propios estados nacionales, o con la desproporcionada acumulación de riquezas del Norte frente a la enorme pobreza del Sur?

2. 12. REPRESENTACIÓN POLÍTICA E INTERESES PARTICULARES.

Es interesante observar en la teoría del poder de Hobbes cómo el desarrollo equilibrado del estado empieza a tener vinculación con la dinámica de la sociedad civil aunque ésta se encuentre en una fase de desarrollo embrionaria. Lo que no está claro en Hobbes es el mecanismo de mediación existente entre el poder estatal y el poder de la sociedad civil.

A diferencia de Maquiavelo, Hobbes no es capaz de diseñar mecanismos de negociación o canales de recepción de demandas porque interpreta que toda petición implica necesariamente un acto de desobediencia o de injuria frente al poder del estado.

Es tal el miedo que siente Hobbes a la guerra civil, que se niega a comprender el rol fundamental que cumple la protesta social en el mantenimiento y engrosamiento de la libertad.

El razonamiento de Hobbes guarda la siguiente secuencia lógica: si la ley es realizada por el soberano, entonces no puede ser injusta porque ninguna ley hecha de tal forma puede serlo, ya que todo acto del soberano es, por contrato, convalidado por el pueblo y éste lo asume como propio.

Las leyes del estado, en consecuencia, funcionan como las reglas del juego según las cuales, sólo es justo aquello que es acordado por todo los jugadores.

La ley es justa porque la realiza el soberano y esta prerrogativa surge del contrato de soberanía. Por lo tanto, el soberano tiene la exclusiva potestad de juzgar lo que es *necesario y bueno para el pueblo*.

El poder del soberano sirve de control a los deseos y apetitos de una naturaleza humana, que de lo contrario, sólo encontrarían su límite en la fuerza del otro. La bondad de la ley consiste en la identificación que se establece entre el interés del soberano y el interés del pueblo. De esta forma, el argumento de Hobbes posee dos defectos centrales: el primero consiste en que Hobbes niega la posibilidad de poner a prueba, mediante la crítica racional, cualquier acción del soberano por miedo a la desestabilización del poder. Lo cual resulta falso si pensamos que la puesta a prueba de un enunciado general o de una ley jurídica, por ejemplo mejora el resultado, pues refuerza la veracidad del mismo sin que por ello se termine en una guerra civil.

En segundo lugar, no es lícito ni fácticamente posible asimilar inmediatamente

el interés del estado con los intereses de toda la comunidad, porque la sociedad moderna tiene como característica central un aumento creciente en la diversidad y en la complejidad de los intereses sociales en pugna. Hecho que impide homologar a los intereses del estado con los intereses generales de la comunidad. Porque sencillamente tales intereses universales surgen sólo como sistemas de luchas y contradicciones.

La idea de que el bien del estado es inseparable del bien del pueblo es difícilmente aceptable cuando ni siquiera existen mecanismos discursivos o políticos donde expresar los intereses e identidades particulares.

Precisamente la ausencia de cualquier forma de mediación entre el poder el soberano y los intereses particulares nos muestra la faz absolutista de la teoría de Hobbes.

Frente a la actitud absolutista de Hobbes, creemos oportuno subrayar que no se puede juzgar la rectitud del arbitraje del estado si no se conciben al mismo tiempo los mecanismos de discusión y participación de los distintos grupos en juego.

Esta idea, que horrorizaría a Hobbes, conduce su teoría a una suerte de peligroso callejón autoritario en donde la razón del soberano se torna la única razón verdadera.

Por esto, la ampliación de la libertad social y económica individual, que contempla el pensamiento de Hobbes, choca con su contradictoria cara absolutista e incluso autoritaria. Pues el resguardo del poder de soberanía no tiene por qué ser contrario al disenso y a la discusión racional. Las distintas doctrinas no pervierten la realidad sino que la mejoran.

Si, por una parte, la teoría hobbesiana del poder nos aleja tanto racional como técnicamente del miedo a la muerte violenta, al eliminar los efectos que causan las guerras constantes, al mismo tiempo y en un sentido contrario, nos sumerge en otro temor tan poderoso como el miedo a la muerte violenta, a saber: el temor que genera la ausencia de libertad y de disenso para expresar las diferentes concepciones acerca de lo que se entiende por una vida buena o para defender la diversidad de intereses particulares.

En definitiva, el alejamiento del miedo a la muerte, propio del estado de naturaleza, genera un miedo igualmente temible: el temor a la servidumbre.

El desacierto de Hobbes reside en que iguala el dominio paterno con el dominio político. La indistinción de estos dos tipos de dominios produce el mencionado temor

a la servidumbre y genera una teoría del poder que es incapaz de construir mecanismos que medien entre el estado y el individuo.

Al rechazar la diversidad de intereses, la división de los poderes y los niveles de representación político-social, Hobbes reorganiza el saber y la sociedad en una única dimensión de espejo con el estado absoluto, asfixiando la libertad política individual.

De allí que, tanto la organización científica del trabajo intelectual (fundamento de las opiniones dominantes), como el uso del engaño y el manejo del miedo mediante la religión, queden subsumidas al poder del estado.

2. 13. CREENCIA, DISCURSO Y PODER.

El discurso del poder no puede prescindir de la hegemonía ideológica, la cual se logra imponiendo en la comunidad un amplio espectro de creencias que van desde las afirmaciones verdaderas o supuestas de la ciencia demostrativa, que gozan del privilegio de un fundamento racional, hasta aquellas afirmaciones engañosas que buscan producir directamente temor, convencimiento u obediencia. Dentro de estas últimas, la religión para Hobbes es el cuerpo de creencias que más claramente está llamada a cumplir con este rol disciplinador.

El argumento del autor se parece bastante al de Maquiavelo, en la medida en que en la imposición del orden es imprescindible utilizar tanto doctrinas verdaderas como doctrinas falsas. Lo importante es generar en la sociedad los dispositivos adecuados para lograr el acatamiento a la ley.

El miedo es una característica fundamental del hombre y debe ser usado en función del mantenimiento del orden del estado. La doctrina que más claramente utiliza el recurso al terror, dice Hobbes, es la religión, por lo tanto, ésta debe estar al servicio del orden político.

Por eso afirma Hobbes:

“Considerando que al pueblo no se le puede enseñar cuan grande falta es hablar mal del soberano, y que, si se le enseña, no lo recuerda; y considerando que, después de pasada una generación, y si no reserva un tiempo tomado de su diaria labor para escuchar a quienes

han sido designados para instruirlo, puede llegar a ignorar en quién reside el poder del soberano, es necesario que se establezcan períodos determinados de instrucción, en los que el pueblo pueda reunirse, y en los que, después de rezar y alabar a Dios (el soberano de los soberanos), escuchen a quienes les digan cuáles son sus deberes y cuáles son las leyes positivas que les conciernen a todos, leyéndoselas y explicándoselas, y recordándoles quién es la autoridad que ha hecho esas leyes”.¹³⁴

Por consiguiente, el dominio debe manejar el temor que se deriva de la autoridad divina, autoridad que para Hobbes, en última instancia, está subordinada al poder absoluto del estado. El temor y el engaño conscientemente organizados deben estar al servicio de la dominación social. La ideología, entendida como falsa conciencia, y la ciencia, concebida como razón instrumental, deben establecer las bases de la domesticación de la voluntad de los hombres con la finalidad de que éstos limiten su poder natural de destrucción. La racionalidad hobbesiana apunta a constituir un orden moral y político universal.

Desde la perspectiva que presenta el autor, la historia es el escenario donde el mecanicismo y el determinismo despliegan la posesión de una racionalidad procedimental plena. Este hecho permite prever el incuestionable triunfo de una organización social prácticamente perfecta. El mundo de la precisión ha llegado hasta las puertas mismas de la acción humana. Aunque para lograr esa organización perfecta se necesite, en muchos casos, manipular a partir de ciertas reglas de acción la mentira y el miedo en los agentes sociales.

El sentido procedimental o instrumental no sólo ha alcanzado a la recta razón o a la verdad, sino que también se ha adueñado en el pensamiento de Hobbes de la mentira y del engaño. Ideología y verdad científica son las dos caras de una misma lógica de la dominación que el soberano debe manejar para lograr eficiencia en el orden.

El poder debe combinar y complementar la ilusión con la verdad, la ficción con la ciencia, la mentira con la justeza argumentativa. Hobbes reconoce de esta manera que el uso de la mentira es consustancial al uso del poder. De la misma manera, asume y reconoce que el ejercicio del miedo es fundamental en el diseño de cualquier política que persiga la obediencia y la unidad de la comunidad.

¹³⁴Hobbes, T.: (1957), p. 180; versión española, p. 271.

Sin embargo, la apelación a los recursos citados no es el producto del cinismo hobbesiano sino que responde a una realidad que tiene su fundamento en el conocimiento de la naturaleza egoísta del ser humano.

En consecuencia, la justificación del engaño no es el engaño en sí mismo, sino el conocimiento de una naturaleza humana que necesita limitar su capacidad destructiva. La finalidad que está detrás del empleo de la mentira y del miedo responde a la necesidad calculada de generar una férrea obediencia al soberano, evitando la guerra y la inseguridad de todos.

De ahí que la verdad necesite de la mentira y que la libertad requiera de la obediencia dirigida técnicamente. De ahí que la verdad del poder se base en el manejo racional y calculado de las creencias y pasiones humanas.

El proceso de racionalización del mundo social no puede fundarse para Hobbes más que en aquellos axiomas irrefutables que conciben a la razón como una entidad permanente situada más allá de cualquier contingencia histórica y de cualquier instancia ética.

Sólo a partir de esta racionalidad instrumental se puede admitir el uso de la mentira y del engaño, si lo que se obtiene como resultado es el fin del estado de guerra entre los hombres.

Como corolario de todo esto, Hobbes reconoce que el miedo debe ser administrado sólo si contribuye a mantener la paz y la seguridad en la sociedad, sólo si colabora con el proceso que lleva a la obediencia absoluta y a la pacificación política.

El soberano debe hacer uso de las falsedades útiles, pero también debe ser el juez de las doctrinas que se enseñan en las escuelas o en las universidades.

Dice Hobbes al respecto:

“Va anejo a la soberanía el ser juez de qué opiniones y doctrinas desvían la paz, y de cuáles son las que conducen a ella y, en consecuencia, el ser juez también de en qué ocasiones, hasta dónde y con respecto a qué debe confiarse en los hombres cuando éstos hablan a las multitudes, y quién habrá de examinar las doctrinas de todos los libros antes de que éstos se publiquen. Pues las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, en el buen gobierno de las opiniones radica el buen gobierno de los actos de los hombres para la consecución de la paz y concordia. Y aunque en materia de doctrina no hay que fijarse en otra cosa que no sea su verdad, no repugna hacer de la paz el criterio para descubrir lo que es verdadero. Pues una

doctrina que sea contraria a la paz, no puede ser más verdadera que una paz y una concordia que fuesen contra la ley de naturaleza. Por lo tanto, pertenece a quien ostenta el poder soberano ser juez, o constituir a quienes juzgan las opiniones y doctrinas. Es esto algo necesario para la paz, al objeto de prevenir así la discordia y la guerra civil”.¹³⁵

Este punto puede interpretarse por lo menos de dos maneras opuestas. O bien puede pensarse que Hobbes apoya abiertamente un tipo de censura estatal, al modo de los regímenes autoritarios; o bien hay una segunda posible interpretación, la cual supone que la libertad de expresión, no ya la de pensamiento, tiene un límite. Éste residiría en la prohibición de producir cualquier tipo de doctrina que genere entre los ciudadanos una actitud de guerra.

La segunda interpretación coincide con las prohibiciones que realizan los estados democráticos ante las manifestaciones o acciones de los grupos neonazis, terroristas o xenófobos, por ejemplo.

Para Hobbes la libertad de pensar no está sujeta a limitación alguna. Sin embargo, lo que debe ser censurado es aquella expresión que afecte a la estabilidad del orden social, reenviándonos al estado de guerra.

Por lo tanto, el control de las doctrinas se ejerce en fuero externo y no en fuero interno, lo cual no deja de ser problemático. Esta contradicción reconoce que cada hombre tiene una absoluta libertad íntima para creer en aquello que le plazca, pero en tanto miembro de una organización social y política tiene el deber de someterse al soberano en todo aquello que éste mande y decida con el fin de conservar la paz entre los súbditos. Hecho que incluye el sometimiento del súbdito a aquellas doctrinas que el soberano juzgue adecuadas para el cumplimiento de los objetivos del contrato de soberanía.

¹³⁵Ibídem, p. 93; versión española, p. 150.

2.14. LA RELACIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO.

El pensamiento de Hobbes no sólo evidencia un cambio de perspectiva en la relación entre *societas* y *comunitas*, sino que revela el nacimiento de una nueva ruptura entre interioridad privada y exterioridad pública. En consecuencia, a partir de Hobbes la sociedad sufre una doble división, no sólo porque no existe un bien común único (ya que cada individuo puede buscar dentro de las normas establecidas el bien particular que prefiera), sino porque surge una suerte de esquizofrenia, de división entre los valores y las aspiraciones personales y las posibilidades de hacerlas efectivas en el contexto de su comunidad política. En efecto, cada uno puede creer en lo que quiera, pero en fuera externo debe comportarse de acuerdo a los mandatos del poder soberano a fin de mantener la paz social. Este planteamiento moral es francamente contradictorio, porque las creencias no son meros ejercicios intelectuales que queden escondidos en la intimidad de las personas, sino que son precisamente principios de acción y de identificación que se manifiestan en todos los actos de la vida, sean privados o públicos, sean cotidianos o excepcionales. Así pues, la idea de Hobbes de que las creencias pueden mantenerse huérfanas de manifestaciones externas tiene consecuencias peligrosas o cuanto menos absurdas. La creencia constituye la base de la identidad y, por lo tanto, no es algo que pueda o deba reprimirse en foro externo, no es algo que pueda vivirse en función de las necesidades del soberano.

2. 15. PODER CIVIL Y PODER RELIGIOSO.

Volviendo ahora al tema del miedo al poder civil analizaremos la relación entre el poder civil y el poder religioso. El planteamiento de Hobbes es en este punto menos contradictorio, porque sostiene que el estado debe concentrar en una sola unidad política tanto el poder eclesiástico como el poder civil.

Este primer argumento se basa en que por una parte el reino de Cristo no es de este mundo, y por ende, el gobierno de Dios se hará efectivo después de la Resurrección. Por consiguiente, los representantes de la Iglesia no deben ocuparse de los asuntos políticos.

En el segundo argumento Hobbes sostiene que los hombres celebran el contrato político en función de un único y exclusivo destinatario, a saber: el soberano. Por lo tanto, el poder civil y eclesiástico se concentran en una única dignidad, la del soberano político. Esto ataca directamente al poder de toda creencia religiosa que quiera colocarse por encima o por fuera del poder pastoral del estado.

Frente a las enseñanzas de la Iglesia que sostiene el reinado de Cristo, Hobbes replica que es necesario eliminar cualquier pretensión del papado de reinar en nombre de Cristo, porque el reinado de Cristo sólo se restaurará a partir del día de la Resurrección Universal.

Entre tanto la humanidad vive un “tiempo de regeneración” y durante este período no reina el poder eclesiástico, sino el poder civil.

La consecuencia inmediata es que los súbditos deben exclusivamente obediencia absoluta al soberano y sólo al soberano. No existe para Hobbes una jurisdicción propiamente espiritual al margen del poder del estado.

El rechazo al poder espiritual alcanza por momentos la burla y la ofensa, pero lo importante para nuestro caso es mostrar de qué manera Hobbes concibe el poder del estado como un poder compacto y único. Incluso la separación entre el poder pastoral y el poder civil aparece aquí como un peligro de carácter anárquico.

El temor al poder civil no puede ser disminuido o eclipsado por el miedo al poder pastoral. Esto significaría una amenaza directa al poder monolítico del estado. Porque el miedo al castigo en otro mundo podría producir un temor más profundo que el producido por el propio estado. En definitiva, este criterio podría ser una forma de justificar la sedición civil.

Esta amenaza directa o velada al poder estatal encuentra en el tratamiento que hace Hobbes tanto una salida teórica como una práctica. La respuesta teórica hace mención a una postura teológica (más cercana a la visión reformista) por la cual se asume que poco se necesita para la salvación del alma del hombre, pues la salvación proviene fundamentalmente del reconocimiento interno que hace cada hombre de que Jesús es el Cristo.

La respuesta práctica de Hobbes supone separar las funciones eclesiásticas de las funciones estrictamente políticas, reservando para el gobierno político el poder de controlar y dirigir al poder eclesiástico. La misión del poder eclesiástico debe limitarse

a exhortar y aconsejar a los fieles, preparándolos para el momento en que se produzca la Resurrección Universal. El resto de las acciones son juzgadas como una intromisión peligrosa a la potestad del soberano. En rigor para Hobbes existe sólo una autoridad pastoral y es la del soberano. Sólo el poder civil del soberano constituye *iure divino*.

En cambio, el poder de los demás pastores corresponde al *iure civili*. Esto significa que la autoridad con la cual realiza su pastoreo el sacerdote depende de la autoridad del estado, la cual proviene del poder de representación que le ha sido transferido por el poder de la asamblea de hombres o por el rey. Por lo tanto, la autoridad proviene del poder de soberanía.

El alcance de este poder civil es tan amplio en Hobbes que le permite postular al mismo tiempo que el soberano tiene pleno derecho a elegir a los pastores de su Iglesia y a celebrar misa o a realizar el bautismo o el casamiento. Esta afirmación se justifica en que el soberano es el supremo pastor de sus súbditos y, así como tiene el derecho y el deber de ordenar la educación, nombrando a los maestros, tiene idéntico derecho a nombrar a los pastores de su estado. Esto se fundamenta en el miedo que tiene Hobbes a que el poder eclesiástico horade el poder civil produciendo con sus doctrinas la guerra religiosa.

De esta forma dice Hobbes:

“Debemos recordar que el derecho de juzgar qué doctrinas se avienen a la paz y han de enseñarse a los súbditos, va unido inseparablemente, en todos los Estados, y según hemos probado ya en el capítulo 18, al poder civil del soberano, ya resida éste en un hombre, o en una asamblea de hombres. Pues, aun a la inteligencia más torpe le resultará evidente que las acciones de los hombres se derivan de las opiniones que tienen acerca del bien o del mal que puede redundar en ellos como consecuencia de dichas acciones. Y, en consecuencia, los hombres que están poseídos de la opinión de que la obediencia al poder soberano les será más dañosa que su desobediencia, desobedecerán las leyes, y con ello echarán abajo el Estado e introducirán la confusión y la guerra civil...”¹³⁶

¹³⁶Ibídem, pp. 293-294; versión española, p. 420.

2.16. DOS INTERPRETACIONES DE LA OBRA DE HOBBS.

Respecto de la intención última del análisis del poder existen dos interpretaciones que en principio parecen contradictorias. La primera concibe a Hobbes como el iniciador de la reflexión que asimila a la sociedad con un gran mercado. Por eso afirma Macpherson respecto del pensamiento de Hobbes:

“Las relaciones mercantiles dan forma e impregnan cualquier otra relación social, hasta el punto de que puede ser propiamente denominada una sociedad de mercados, y no solamente una economía de mercados”.¹³⁷

El razonamiento de Macpherson es el siguiente: si la valía de un hombre depende de lo que daríamos en un mercado por tener el poder que ese hombre posee y si el valor de un hombre está en relación con el precio que cualquiera daría por hacer uso de su poder, entonces el concepto hobbesiano de valor y de dignidad humana encierran inconscientemente una definición muy similar a la que se podría establecer en el paradigma de la sociedad mercantil que está naciendo.

El concepto de valor personal haría referencia a una lógica operativa que se rige por la competencia mercantil que busca por todos los medios asentar una modalidad de poder que se basa en el usufructo de las propiedades.

Tanto el ciudadano como el soberano tienen valor en la medida en que cada uno hace su aporte a la constitución de las condiciones que posibiliten y garanticen dos hechos en forma simultánea: la persecución de los diversos fines individuales (sin violar las normas establecidas por el soberano) y el tranquilo usufructo de las propiedades.

La segunda interpretación rechaza que el fin último de la teoría del poder sea la posesión de la riqueza y supone en cambio que la misma se sostiene sobre una intención diferente, a saber: sacar a Inglaterra del peligro de la ruina, creando un mecanismo político que, siendo fiel al conocimiento de la naturaleza humana, priorice la preservación de la vida, liberando a la sociedad del peligro de la destrucción mutua.

¹³⁷Macpherson, C.: *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 48.

El argumento de Rogow¹³⁸ sostiene que la teoría del individualismo posesivo es difícil de defender porque, si bien Hobbes acepta y promueve el desarrollo de la propiedad privada, también cree que la misma habrá de estar subordinada siempre a los designios del poder civil, del poder soberano. Al mismo tiempo, Rogow afirma que Hobbes no supone en ningún momento que la propiedad privada o la conservación de la riqueza constituyan el fin superior de la acción humana. Por lo tanto, no existe ninguna recomendación que diga que la vida buena coincide con la acumulación de riqueza.

En nuestra opinión las dos tesis no son contradictorias, sino más bien complementarias, en el sentido de que las dos posturas son parcialmente verdaderas. Esto significa que la necesidad de establecer un orden de carácter absoluto (que garantice la autoconservación y el fin de la guerra) es *conditio sine qua non* para alcanzar el desarrollo y la prosperidad de la economía y el pacífico usufructo de las propiedades obtenidas.

Hobbes sabe que las guerras intestinas generan inseguridad y retraso económico y que este problema se supera únicamente constituyendo un orden político absoluto. Sin embargo, el poder político que ejerce la sociedad a través del soberano es el único medio que tienen los hombres para disfrutar de cualquier bien futuro (bienes que permanecen indeterminados al no existir una única idea del bien colectivo) y que, por lo tanto, no pueden ser reducidos a los que provienen exclusivamente de la propiedad privada.

En efecto, no se puede afirmar que el orden o la posesión de las propiedades sean los únicos objetivos de la obra de Hobbes porque estos factores son interdependientes y no podrían aparecer uno sin el otro. Pensar en la intención última del autor es un problema que no podemos juzgar independientemente de las intenciones de los intérpretes; sin embargo, el miedo a la destrucción mutua es tan importante como la prosperidad que ésta brinda a los ciudadanos. Por eso no creemos que las tesis sean necesariamente contradictorias. Para nosotros lo más importante es determinar qué elementos ha aportado la obra de Hobbes a la teoría del poder, juzgando sus consecuencias y repercusiones. Análisis que realizaremos en el próximo punto.

¹³⁸Rogow, A.: *Thomas Hobbes, radical in the service of reaction*, New York, Norton & Co., 1986, p. 172 y ss.

2.17. LOS PRINCIPALES POSTULADOS DE LA TEORÍA DEL PODER EN THOMAS HOBBS.

El pensamiento de Hobbes se encuadra dentro de lo que podemos denominar concepción del poder en términos de *soberanía política*. En este sentido se iguala a la concepción de Maquiavelo, sólo que utiliza otros elementos conceptuales, a saber:

A) Hobbes parte del supuesto de que es posible realizar una física social del movimiento de los cuerpos (individuos) con la misma metodología que se ha aplicado al estudio del movimiento de los cuerpos naturales. La garantía de exactitud no sólo se aprecia en los principios o postulados que parten de la razón natural, sino que se extiende a los resultados obtenidos. Por lo tanto, el análisis de la política debe basarse en una racionalidad calculadora y debe olvidarse del discurso prudencial, porque éste resulta impreciso y erróneo. La razón calculadora o instrumental, en tanto atributo natural, se mantiene invariable en el tiempo y corresponde a los cánones de la ciencia moderna, permitiendo la explicación y predicción de los hechos sociales en forma universal y necesaria.

B) El problema del orden político (mantenimiento de la seguridad y autoconservación de los individuos) sólo puede resolverse a partir de conocer con precisión a la naturaleza humana.

C) La naturaleza humana, al develarse como egoísta y perversa, debe estar limitada por un poder superior. Este poder superior es el estado, y surge a través de un contrato entre hombres iguales y libres. Por consiguiente, la autoconservación depende de que ciertos derechos naturales sean transferidos a una persona artificial, con el fin de resguardar a todos de la posible violencia de los demás.

D) El estado debe mantener un exclusivo poder de coacción para que la paz y la seguridad se desarrollen en la sociedad.

E) Ninguna acción del soberano puede ser juzgada como injusta por los súbditos,

ya que éste no participa del contrato y al mismo tiempo obra como representante de la voluntad de los contratantes.

F) La libertad del súbdito (en el estado social) consiste en aquello que el soberano no prohíbe.

G) El peor mal al que puede someterse el hombre es el estado de guerra constante de todos contra todos.

H) El hombre es naturalmente egoísta, pero este egoísmo no puede ser cambiado, sólo puede ser limitado por un poder superior e incuestionable.

I) No existe una única idea de “vida buena”. Cada individuo puede desarrollar la idea de vida buena que desee, en tanto y en cuanto no desafíe el orden y poder del estado.

J) La intención de ampliar la libertad económica y social del individuo entra en contradicción con el poder absoluto del estado, cuya legitimación última parece consistir en el ejercicio exclusivo de la fuerza y en la imposición violenta de la ideología.

K) El estado debe no sólo controlar las doctrinas que se generan en las universidades, sino también plasmar un dominio absoluto de aquellos saberes que mantienen el orden. Sean éstos verdaderos o falsos. Por lo tanto, el soberano debe controlar el uso del miedo y del engaño con el único fin de garantizar la paz y la prosperidad de los súbditos.

L) La teoría política de Hobbes realiza una valoración positiva de la ganancia como motor de las acciones históricas.

LL) Las contravenciones a la ley no afectan al orden divino, sino que perturban el contrato establecido por todos los individuos de la sociedad. Por ende, la violación de la ley es un atentado directo contra el poder de la soberanía.

2. 18. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA TEORÍA DE HOBBS.

A) El pensamiento de Hobbes es incapaz de establecer dispositivos de mediación entre el individuo y el poder del estado, porque supone, en forma equivocada, que el interés del estado es idéntico al interés del individuo. Esta homologación ahoga la intención de ampliar la libertad económica y social del individuo.

B) Hobbes se equivoca al pensar que de la mera disposición racional surge el orden de forma prácticamente automática. De la captación teórica de la potestad del soberano no se deriva necesariamente el acatamiento de la sociedad al poder del estado, si de hecho no existen mecanismos dialógicos y simbólicos que involucren racional o imaginariamente a los individuos dentro del orden social.

C) La perspectiva del autor se inscribe dentro de una concepción negativa del poder en tanto éste debe reprimir, negar, prohibir o limitar el uso del derecho natural y las tendencias esenciales del hombre.

D) Hobbes es un pensador moderno al preguntarse por las condiciones técnicas de la autoconservación de los hombres en sociedad y al reconsiderar la relación entre la ética y la política.

E) Hobbes no ignora la existencia de la sociedad civil, pero le termina restando cualquier importancia frente al poder absoluto del estado, eliminando su intención liberal. Por lo tanto, al establecer la unidad entre el poder pastoral y el poder civil, anula en fuero externo las posibilidades que abre su teoría en lo que respecta al usufructo de los derechos y libertades de carácter individual.

F) La teoría del poder de Hobbes genera una división radical entre la esfera privada y la esfera pública de la acción. División que resulta difícil de justificar, en la medida en que los sujetos, cuando operan moralmente, no pueden separar tajantemente el campo de las creencias privadas del campo de las acciones públicas.

G) El concepto “libertad” no llega a ser plenamente moderno en la medida en que no se distingue claramente de la “necesidad natural”, despojando a la palabra de su contenido ético más profundo. Es decir, la libertad en un sentido ético supone que el hombre encuentra en su propia racionalidad las pautas de comportamiento universal. Hobbes permanece atado a la concepción de la libertad en términos de necesidad y deseo. Esto es precisamente lo opuesto a la concepción moderna de la libertad.

H) Se diseña muy bien en Hobbes una triple racionalidad del dominio, a saber: por un lado debe ejercerse dominio sobre los procesos naturales; para ello se acude a la ciencia nueva con su universo de precisión y de predicción. Por otro lado, se encuentra la agresión entre enemigos que son externos, lo cual genera el dominio de los vencedores sobre los vencidos. Y en tercer lugar, existe la dominación de unos hombres sobre otros dentro de una misma sociedad. La física social debe explicar y calcular el alcance de esta servidumbre entre sujetos iguales en poder y en dignidad, a fin de que la utilización del poder sea compatible con la autoconservación de la vida.

I) El pensamiento de Hobbes inicia una senda de reflexión que se continúa prácticamente hasta nuestros días, en la que el poder es concebido como el ejercicio del dominio que se realiza desde el estado. El camino que inicia este filósofo crea una dicotomía entre la reflexión del poder que se basa en el estudio del estado o un tipo de reflexión que se dirige centralmente al análisis de los mecanismos de legitimación de la sociedad civil.

J) Hobbes defiende la tesis según la cual el hombre debe protegerse de la tiranía de su naturaleza perversa, erigiendo un poder estatal omnipotente. *Leviatán* es la presencia del padre, de Dios en la tierra; es el árbitro justo y correcto.

2.19. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN DEL PODER CON LA COMUNICACIÓN.

Hobbes deja abierto el problema de la legitimación del poder en la medida en que la mera comprensión racional y teórica de las relaciones de poder no garantiza la inmediata identificación del ciudadano con el orden que impone el soberano. En consecuencia, el reconocimiento racional del poder debe acompañarse de una instancia comunicativa y participativa, que la teoría de Hobbes desconoce. El error surge en el momento en que Hobbes separa el momento de la comprensión técnicamente “justa” del momento de la certeza práctica de la actuación. Esta confusión entre disposición técnica referida a la naturaleza y disposición técnica referida a la comunidad política anula la libertad individual, porque el comportamiento del hombre no responde a la racionalidad mecánico-causal del mundo físico. La mera comprensión racional del orden político no garantiza la integración del individuo en su comunidad. El olvido del *sensus communis*, que supone toda práctica social, parece salvarse en la teoría hobbesiana con el recurso al contrato. Sin embargo, esto no es suficiente porque el contrato es solamente un paso abstracto de la teoría. Formulado en su separación práctica, el contrato se vuelve un momento interno de la teoría.

En consecuencia, el contrato de soberanía no salva el momento coactivo del poder, porque éste se reinstala por medio de una paradójica presión de la naturaleza humana sobre sí misma. Es decir, la ley natural (el mandato de autoconservación) debe volverse efectiva limitando la potencia de la naturaleza humana tal cual se presenta en estado puro, esto es, en el derecho natural. El *sensus communis* no se obtiene por medio de una formulación abstracta, como aparece en la obra de Hobbes. La lógica de actuación social no puede confundirse con la lógica de actuación natural, porque la consecuencia es la imposición de un poder autoritario. Para que los hombres puedan manipular o conducir abiertamente los procesos sociales, éstos deben disponer de ciertos mecanismos dialógicos que les permitan apropiarse del orden existente o criticarlo. En suma, la “verdad” del poder debe provenir de un proceso de construcción participativa, mediada por el diálogo comunitario, el cual se encuentra ausente en la teoría del poder de Hobbes. La idea del contrato de soberanía se convierte en una concepción abstracta o, mejor aún, se transforma en un recurso de constitución formal del poder. De esta

manera, los mecanismos ideológicos son dirigidos exclusivamente desde el estado (fuente activa) restándole cualquier capacidad de acción a los individuos de la sociedad (polo receptivo).

Hobbes se equivoca cuando pretende colocar la certeza práctica al margen de toda comunicación cotidiana. Al omitir del plano del análisis la perspectiva de los sujetos actuantes, la teoría hobbbsiana del poder se desliza hacia una concepción autoritaria. Este hecho constituye el momento práctico no dominado de su teoría. Por eso su intención liberal (la libertad individual) se enfrenta y entra en contradicción con el absolutismo del poder del estado. Más allá de estas críticas, debemos destacar la importancia del pensamiento hobbbsiano en el sentido de que es el iniciador de la tradición contractualista; tradición que ha significado en la historia del pensamiento filosófico occidental una tendencia a utilizar la razón natural como fundamento para construir una teoría científica del hombre y de la sociedad. Desde este punto de vista la obra de Hobbes es un antecedente insoslayable en el camino hacia la Ilustración.

2. 20. HOBBS Y MAQUIAVELO: UNA PERSPECTIVA EN COMÚN.

Hobbes y Maquiavelo inauguran una manera de pensar el dominio desde una perspectiva que sitúa a la supervivencia en un plano fáctico, concibiendo a la naturaleza humana como esencialmente egoísta. La reflexión sobre el orden tiene entonces una misión fundamental, ya que la organización política es concebida como el único remedio para poder limitar y atenuar los efectos perniciosos de una naturaleza humana egoísta y mala.

Frente a este enfoque “realista” y “científico” de Hobbes y de Maquiavelo, en el que el lucro, la gloria personal y la competencia son concebidos como los verdaderos motores de la historia, se encuentra otra perspectiva filosófica, que construye su teoría del poder sobre presupuestos distintos y con intereses disímiles.

Esta corriente de pensamiento, que tiene sus orígenes en el humanismo cristiano, retoma la problemática del poder desde una perspectiva que se sitúa en contra de cualquier clase de realismo político. Al mismo tiempo, nace de la incomodidad que el orden social le produce y en función de ello, construye nuevos modelos teóricos con la

intención de desmentir para siempre que los hombres se encuentren encerrados en la historia y en el mal de una manera definitiva.

Esta nueva corriente filosófica se va a oponer abiertamente al realismo político inaugurado por Maquiavelo y continuado en el análisis científico de Hobbes, ya que considera posible afianzar el proceso de espiritualización en el mundo terrenal, sin que el mismo se torne contrario a la construcción de una sociedad terrenal justa. El ideal del humanismo cristiano reubica al poder en una relación armónica con la vida virtuosa, denuncia la injusticia del poder fáctico y, finalmente, rechaza la bajeza del realismo político por ser inmoral e injusto. En consecuencia, el utopismo persigue un mayor perfeccionamiento de los sistemas políticos y se compromete con el ideal de vida comunitario. En este contexto, la historia no es considerada como un límite para la acción liberadora del poder, sino como el campo propicio donde llevar a cabo una comunidad perfecta.

Esta investigación se ocupará de analizar la teoría del poder en Moro y Campanella, a fin de mostrar las enormes diferencias que existen con los planteamientos anteriormente desarrollados en Maquiavelo y Hobbes. Por último, señalaremos la influencia que ha ejercido el humanismo cristiano sobre el pensamiento radical de los siglos XVIII y XIX, especialmente en Jean Jacques Rousseau y Karl Marx.

CAPÍTULO 3
TOMÁS MORO.-

3.1. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA UTOPIA MODERNA.

Es obvio señalar que las utopías han existido mucho antes de la Modernidad en el universo cultural griego y latino. Pese a ello, el uso específico o técnico de este término hace referencia a un fenómeno típicamente moderno. El pensamiento utópico del Renacimiento aparece en obras que tienen distintas formas. Pueden ser novelas, ensayos, obras de ficción, diálogos, etc. Ahora bien, todas éstas tienen una intención común que, “abarca concretamente aquellas sociedades en estado de libertad o ciudades imaginarias donde las carencias humanas se hallan superadas. Desde la Modernidad, y como fenómeno concomitante al auge de las ciencias sociales, el término ha reunido contenidos más amplios hasta desembocar en un específico sentido en el que utopía trasciende la mera novela de carácter ficticio y se convierte en una forma de **concepción del mundo**, campo de exploración rico en reflexiones para la filosofía social y la teoría sociológica contemporáneas.”¹³⁹

Por lo tanto, utopía significa un estado del espíritu humano que encuentra en los lazos sociales, en la convivencia con los otros, el lugar propicio donde realizar la virtud, donde llevar a cabo la perfección de la “vida buena”.

Al mismo tiempo, esta cosmovisión liberadora parte de un malestar en la cultura, el cual ocasiona la disconformidad con el modo de vida actual o con el entorno social e institucional presentes. De allí proviene esa obsesión y ese gusto por el modelo perfecto. El proyecto utópico no responde únicamente al gusto improvisado o al delirio de una imaginación desenfrenada, sino a una construcción racional.

El carácter reactivo del modelo es solamente un aspecto de la utopía; el otro es el propositivo, ya que intenta distanciarse de las anomalías del presente para llegar a una instancia superior en la organización social y política.

Existe una evaluación negativa de la utopía en términos de mero valor de síntoma, en tanto representaría una mezcla inadecuada de imaginación teórica con inclinaciones subjetivas.

Para Revol, “el ingenio utopista, en su tentativa por esquivar la historia, no sólo

¹³⁹Fernández, M., Barbosa, S.: *Tendencias sociales y políticas contemporáneas*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1996, pp. 325-326.

muestra los síntomas propios de su época sino que, cada vez que una secta o sector adopta un proyecto utópico, también prolonga la historia”.¹⁴⁰ De esta forma, la utopía es concebida como un desvío subjetivo. Sin embargo, la manifestación del síntoma es la condición de posibilidad para que la represión o el trauma que sostiene a la trama histórica tenga alguna resolución positiva. Por lo tanto, la utopía no es únicamente una inclinación familiar del espíritu, sino una toma de distancia respecto de la propia situación histórica traumática. Esta perspectiva de distanciamiento no es sólo una prolongación de la historia sino un intento de producir una ruptura con el propio tiempo histórico, para iniciar uno nuevo y original.

Desde nuestra perspectiva la utopía es una de las condiciones de posibilidad para superar lo dado, no una ingenuidad infantil; es una forma, entre tantas, de emprender la cura del síntoma. En este sentido no sólo prolonga la historia, sino que la enriquece.

En efecto, la utopía es la reacción que tiene el ser humano frente a un momento histórico plagado de injusticias y dolor. Injusticias que ante el tribunal de la razón se presentan como absurdas o contradictorias y que están llamadas a ser superadas. El pensamiento utópico pretende abolir la historia instaurando un tiempo nuevo, un modelo de perfección racional nunca visto hasta el momento.

La unidad de intención del pensamiento social utópico condensa las características de un diseño racional de sociedad, el cual se construye con un sistema justo de leyes en un lugar lejano, en un mundo geográficamente extraño y que, al ser profundamente diverso al actual, genera un marcado contraste entre los comportamientos sociales presentes y las actuaciones sociales racionales referidas por medio de la utopía.

La utopía consiste en la presentación de un modelo social perfecto, que, por contraposición con el sistema social vigente, hiera la sensibilidad del lector y produzca una reacción de extrañeza ante la realidad habitual. El fin último del relato es causar una reflexión crítica respecto de los modelos sociales y políticos vigentes hasta la actualidad. La invención de un mundo diverso y remoto al dado, aunque no completamente irreal, da fuerza y verosimilitud a un razonamiento que debe ser exhaustivo y demostrativo a la vez. Por lo tanto, el relato utópico pretende desplegar una perspectiva política precisa

¹⁴⁰Revol, E.: “Metamorfosis de utopía”, en *Eco: Revista de la cultura de Occidente*, Tomo XXXIV, Noviembre de 1978, p. 4.

sobre la base de un conocimiento racional de corte universal y objetivo.

3.2. ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE TOMÁS MORO.

Tomás Moro nace en Londres el 6 o 7 de febrero de 1477 o 1478. Era el segundo hijo de un juez muy destacado en el reino inglés llamado John Moro y de su primera esposa Agnes Graunger.¹⁴¹ Tomás Moro continuó la tradición familiar ligada al derecho y a la política. Entre 1490 y 1492 Tomás estudió en el colegio de San Antonio, en Londres y, finalmente, fue recibido como paje de la casa de John Morton, el cual se desempeñaba como canciller y arzobispo de Inglaterra bajo el reinado de Henry VII. La formación de Moro continuó en Oxford. En esta Universidad aprendió humanidades y pronto se trasladó a Londres para cursar derecho. Desde 1499 hasta 1503 se hospeda en la Cartuja de Londres, en la que ejerce como abogado. Este período es importante y fructífero para la vida de Moro, pues entabla amistad con Erasmo de Rotterdam, el cual se encuentra en Inglaterra por razones académicas.

Su exitosa carrera pronto se vio coronada con el ingreso al parlamento, en el que se destacó primero como *Speaker* y luego como *Lord Canciller* del reino. En 1505 se casó con Jane Colt. La historia de su casamiento es muy singular, ya que Moro en realidad no estaba enamorado de Jane, sino de su hermana. Pero, si hubiese elegido a ésta, Jane se habría sentido humillada en la medida que era la mayor de las tres hermanas. Tomás Moro tuvo cuatro hijos con Jane. Su primera esposa murió en 1511. Seis semanas más tarde de la muerte de Jane, Tomás Moro contrae matrimonio con Alice Middleton, una viuda de cuarenta años que tenía una hija de su primer matrimonio. Según reseñan los biógrafos más destacados de Moro, su casamiento se efectúa por razones puramente prácticas, en razón de que Tomás necesitaba una mujer que se hiciera cargo de cuidar a sus niños.¹⁴² Resultan simpáticos los episodios vividos entre Alice y

¹⁴¹Los datos biográficos han sido extraídos del Estudio introductorio de García Estébanez a la obra de More, T.: *Utopía*, Madrid, Akal, 1997.

¹⁴²Al respecto se puede consultar la obra de Marius, R.: *Thomas More. A biography*, New York, Knopf, 1984.

Tomás Moro, ya que este último era constantemente regañado por su mujer, porque Alice no soportaba las largas conversaciones que mantenía Tomás con Erasmo en latín, y las constantes tertulias que se formaban espontáneamente en su casa con los humanistas más destacados de la época. Volviendo a los aspectos menos familiares de la vida de Tomás, diremos que entre 1505 y 1506 Moro traduce al inglés la vida de Giovanni Pico della Mirándola, obra escrita por el sobrino de éste. También dedica largas jornadas de trabajo a la traducción de los *Diálogos* de Luciano de Samosata. Esta traducción es importante para Moro, pues éste adopta de Samosata el estilo cáustico y crítico, como se verá en la *Utopía*. Tras una breve estancia en las Universidades de París y Lovaina, en las que se encontraba más para protegerse de la ira de Henry VII que por razones estrictamente académicas, Moro retorna a Inglaterra. En 1509, Tomás Moro asiste al matrimonio de Henry VIII, nuevo Rey de Inglaterra, con la viuda de su hermano, Catalina de Aragón. En 1510, es nombrado *vicesheriff* de Londres y miembro del Primer Parlamento. Entre 1515 y 1516 escribe *Utopía*, obra que será editada en forma completa en diciembre de 1516 en Lovaina, en 1517 en París y en 1518 en Basilea. En 1517, es nombrado miembro del consejo real y la carrera política de Moro alcanza su cúspide en 1529 cuando es nombrado *Lord Caciller* del reino.

La suerte de Moro cambió radicalmente cuando Henry VIII decidió repudiar a Catalina de Aragón para contraer nuevas nupcias con Anne Boleyn. Como es sabido, Henry VIII intentó que Roma anulara su matrimonio con Catalina, pero sus esfuerzos fueron vanos. En 1532, el conflicto había entrado en su etapa más álgida y Henry VIII decide establecer un poder religioso apartado de Roma, hecho que se hace público a través del *Acta de Supremacía* que el clero firmó en su totalidad. Al día siguiente, Moro se aleja de su cargo público, alegando problemas de salud. El peso moral y político de Moro era grande y Henry VIII pretendía que Moro firmase el acta, pero Moro se niega sin decir cuál es la causa. Esta situación le acarreó a Moro la enemistad de Henry VIII y su enjuiciamiento por alta traición. Cromwell y los enemigos más acérrimos de Moro encontraron la oportunidad propicia para deshacerse de un personaje que creía que el Papa seguía teniendo la última palabra en la definición de la vida moral de los hombres. Tras un juicio dudosamente ecuaníme, Moro fue condenado por traición al reino el 1 de julio de 1535. Finalmente, el filósofo inglés fue decapitado en la Torre de Londres el 6 de julio de 1535.

3.3. PODER Y UTOPIA EN TOMÁS MORO.

Neussüs distingue tres variantes principales de la utilización del concepto utopía: “en primer lugar, aquel que está relacionado con la forma literaria de la novela utópica; en segundo lugar, el concepto histórico-intelectual e histórico-científico, y, por último, el caracterizado en el sentido de Horkheimer, por su intencionalidad”.¹⁴³ De acuerdo con nuestro criterio, la obra *Utopía* de Moro contiene las tres variantes del significado que acabamos de ver e inicia la vertiente del humanismo cristiano que nace de la convergencia de los tres rasgos intelectuales presentes en el siglo XVI. Nos referimos a la “patológica milagromanía medieval”, a “los grandes descubrimientos geográficos” y a “la conciencia crítica que proviene del milenarismo”.¹⁴⁴

Moro escribe *Utopía* en 1515 y la publica en 1516. El título original de la obra es: *De optimo republicae statu, deque nova insula utopia libellu vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*. Aquí se describe una estructura social imaginaria que sirve de referente ideal para criticar el orden dado. En la isla de *Utopía* se lleva a cabo un sistema social perfecto, algo que aún no se ha realizado en ninguna otra parte. La perspectiva de Moro es condescendiente con el modo de vida cristiano basado en la virtud, en el servicio al prójimo, en la cooperación y en la eliminación de la lucha por la supervivencia. En relación con ello, afirma Moro:

“Toda ciudad está dividida en cuatro partes iguales. En el centro de cada una de las partes hay un mercado para todo. Se depositan allí, en casas especiales, los productos de cada familia, y se reparte cada especie por separado en almacenes. A ellos acude el padre de familia a buscar lo que él y los suyos necesitan, y sin dinero, sin ninguna compensación en absoluto, retira lo que buscare. ¿Por qué se le habrá de negar nada, si sobra de todo y no reina temor ninguno de que alguien quiera recabar más de lo que es preciso? Pues, ¿por qué razón pensar que pedirá cosas innecesarias quien tiene por cierto que nunca le ha de faltar nada? Efectivamente, lo que vuelve ávido y rapaz es, en el reino de los vivientes, que tiene a gloria

¹⁴³Neussüs, A.: *Utopía*, Barcelona, Barral, 1970, p. 16.

¹⁴⁴Cfr. Kerényi, K.: “Origen y transformación del sentido de lo utópico”, en *Eco: Revista de la cultura de Occidente*, Tomo XXXIV, Noviembre de 1978, pp. 14-34.

el sobrepujar a los demás en la ostentación de lo superfluo, tipo éste de vicio que no tiene absolutamente ninguna cabida en las instituciones utopienses”.¹⁴⁵

El sentido de lo utópico significa en este caso una organización política y social que aún no tiene lugar, que todavía no ha sido creada históricamente. Por eso “*u-topos*” significa un “no lugar”, es decir, un sistema social que todavía no se ha desarrollado en ninguna parte.

¿Qué sentido puede tener para la teoría del poder un “no lugar”? Este “no lugar”, en realidad, es el lugar del sistema perfecto, es *el lugar perfecto*. Lo utópico se combina con lo *eutópico*.

Moro representa la doctrina humanista cristiana en el sentido de que el saber escolástico debe transformarse en una práctica, en una vida virtuosa. Como afirma Skynner, “Moro insiste en que si verdaderamente nos importa establecer una república virtuosa, hemos de abandonar la pretensión de que nuestros actuales nobles son hombres de alguna nobleza verdadera, y abolir toda la estructura de grado para asegurar que sólo reciban debido honor y reverencia los hombres de verdadera virtud”.¹⁴⁶

El objetivo de la obra de Moro consiste en alcanzar una creciente espiritualización de la vida humana, concibiendo a los aspectos materiales o económicos sólo como un recurso para la realización de los fines superiores del ser humano.

En Moro, la forma de vida cristiana se identifica con el ideal de vida comunitario surgido de las antiguas comunidades cristianas y de la vida monacal de la Edad Media. Por lo tanto, su conciencia “medieval” lo lleva a pensar que la perfección se encuentra en una vida social comparable, en sus modos y en la virtud de sus enseñanzas, a “la

¹⁴⁵Moro, T.: *Utopia*, en *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Edición Crítica Published by the St. Thomas More Project, Yale University, under the auspices of Gerard L. Carroll and Joseph B. Murray, Edited by J. Surtz and J. Hexter, vol. 4, New Haven and London, Yale University Press, Third printing, 1974, p. 136-138. De ahora en más citaremos la obra a través del año de edición que estamos utilizando y el número de página (siempre par) que corresponde al texto en latín.

¹⁴⁶Skynner, Q.: (1985), p. 287.

sencillez de la vida monástica”.¹⁴⁷ Refiriéndose a los utopienses afirma Moro:

“Ahora bien, no piensan que la felicidad está en todo placer, sino en el bueno y honesto. Hacia él, como hacia el sumo bien, es arrastrada nuestra naturaleza por la virtud, única a la que la opinión contraria atribuye la felicidad. Definen, en efecto, la virtud como el vivir conforme a la naturaleza, puesto que para esto hemos sido hechos por Dios. Quienquiera que obedece a la razón en el apetito y huida de las cosas sigue esta inclinación de la naturaleza. A su vez, la razón incita a los mortales, lo primero de todo, al amor y reverencia de la majestad divina, a la que debemos no sólo el que existamos sino también el que podamos ser partícipes de la felicidad; lo segundo, nos advierte y mueve a que llevemos una vida lo menos afligida y lo más alegre posibles nosotros mismos, y a que a los otros les prestemos a todos nuestra ayuda para conseguir otro tanto la virtud de la comunidad de naturaleza”.¹⁴⁸

El estilo de vida sencillo que Moro recomienda en su obra debe tener su correlato empírico en los actos cotidianos, en la indumentaria, en la acumulación de la riqueza, en la organización del trabajo o en los fines que son planteados como deseables. Con esto pretende criticar la lógica política de la dominación de su época y crear un nuevo camino político, cuyo eje ordenador no sea la explotación de unos hombres sobre otros, sino la cooperación entre los mismos. La modificación en los objetivos de la dominación es lo que señala la intencionalidad transformadora y reactiva de la función utópica. Trascender el orden dado, marcar el camino de una nueva racionalidad política y social es la tarea que este humanista cristiano se traza en su obra *Utopía*.

Esta obra de carácter retórico se presenta como un diálogo; sin embargo, tras esa estructura aparentemente literaria se puede discernir una lógica racional exhaustiva, donde la dimensión del futuro empieza a tener un papel muy destacado en la configuración del orden social e histórico. La dimensión del futuro es lo que permite abrir una fuga ante lo habitual, ante lo que se repite y se fosiliza en una cotidianidad “objetiva”. El futuro abre la puerta de salida a un tipo de historia que ha estado encerrada en una lógica de la explotación y de la sumisión.

La “historicidad” que despliega el pensamiento utópico se revela paradójica,

¹⁴⁷Cfr. Fernández, M., y Barbosa, S.: (1996), p. 328.

¹⁴⁸Moro, T.: (1974), pp. 162.

porque al mismo tiempo que quiere salir de la historia para inaugurar un tiempo nuevo, realiza una operación inversa en el sentido de que instituye un sistema perfecto que vuelve superfluo todo uso temporal. Por ende, la utopía expresa un proyecto que pretende “trans-historizarse asumiendo la parálisis de lo inmutable”. La tensión entre la “voluntad de cambio” y el “anhelo de inmutabilidad”¹⁴⁹ resulta paradójica porque la construcción racional termina restándole movimiento a aquello que por sí mismo se define como el campo de manifestación de la acción libre. Nos referimos a la historia humana. Esta contradicción conduce a la utopía a crear un escenario sin tiempo, a abolir de la historia la esencia de la historia.

3. 4. LOS PRESUPUESTOS DE *UTOPIA*.

La *Utopía* de Moro se basa en una serie de presupuestos que abarcan tanto a la naturaleza humana como a factores psicológicos, teológicos y filosóficos.

Si Maquiavelo y Hobbes partían de una antropología negativa, dado que el hombre era considerado por naturaleza malo y egoísta, Moro sostiene inicialmente que el hombre es por naturaleza bueno, más allá de que el perverso régimen de dominación lo vuelvan malo e insano. Para superar este estado de “perversión” adquirido por la socialización, no sólo se torna imprescindible una transformación en las leyes que rigen el orden de la comunidad, sino que se requiere un cambio estructural más profundo en la organización social y política de la misma. Pero podríamos preguntarnos, quién está en condiciones de reconocer el camino que lleva al bien y a la felicidad de la sociedad como un todo integrado y armónico. En este punto Moro asume una postura claramente platónica, pues afirma que la filosofía y el poder político deben coincidir:

“Pienso firmemente -le dice Moro a Rafael Hitlodeo- que si hicieras algo por vencer tu repugnancia a las cortes de los príncipes, podrías aportar mucho al bien público con tus consejos. Que, por tanto, esto es lo que más incumbe a tu oficio, al oficio, vale decir, de un hombre honrado. Pues si, como opina tu autor, Platón, las repúblicas sólo llegarán a ser felices

¹⁴⁹Cfr. Fernández, M., Barbosa, S.: (1996), p. 328.

cuando reinen los filósofos o filosofen los reyes...”¹⁵⁰

Sin embargo, inmediatamente surge una primera contradicción entre los fines de la filosofía y los fines de los gobernantes. Porque la filosofía sólo puede actuar si los fines de la política se dirigen a obtener el bien de la comunidad. En cambio, la práctica política muchas veces tiene como finalidad el bien particular.

Para superar esta contradicción, Moro piensa que los filósofos deben tener suficiente independencia y libertad de criterio para obrar dignamente. Pero, si el fin del gobernante es el bien propio, entonces el papel del filósofo empieza a ser o bien molesto o bien ridículo.

Afirma Moro:

“Si yo propusiera resoluciones sensatas a un rey e intentara arrancar de él los perniciosos gérmenes del mal, ¿no crees que pronto sería expulsado o convertido en objeto de escarnio?”¹⁵¹

De esta forma, la filosofía, igual que la virtud pública, necesita ampliar los márgenes de autonomía y libertad para enfrentar y armonizar a los distintos intereses particulares. La libertad y la autonomía de criterio son elementos esenciales para que el filósofo-gobernante pueda pensar el mundo de otra manera, en forma divergente.

En este sentido, el razonamiento de Moro parece “más ingenuo” e “irreal” ante los planteamientos formulados por Hobbes y Maquiavelo. Porque tanto Maquiavelo como Hobbes desean partir de las condiciones reales de los estados y no de meras ficciones idealizadas. En Maquiavelo el poder se personaliza en el soberano y en Hobbes en la figura de ese hombre artificial que es el estado absoluto.

En cambio, el planteamiento de Moro es diferente, pues supone que el poder no es una fuerza que esté concentrada en una persona o en una institución. Este es un aporte muy interesante a la teoría del poder. Porque piensa al mismo como un sistema difuso, como un sistema de relaciones sociales que atraviesan a todo el cuerpo de la comunidad.

¹⁵⁰More, T.: (1974), p. 86.

¹⁵¹Ídem.

Estas redes de poder son multívocas y anónimas, por lo tanto, tienden a diseminarse por todo el cuerpo social, abarcando a todas las estructuras de la comunidad. La felicidad es el fin del poder político, pero esta felicidad no se logra sino con una organización ajustada a los dictados del equilibrio y de la naturaleza humana. Por eso, al compararse con los utopienses, Moro pone en boca de Rafael la siguiente expresión:

“En mi opinión, este es precisamente el motivo de que, aunque no seamos inferiores [a los utopienses] en ingenio y en recursos, no obstante, su vida esté mejor organizada y se desarrolle de manera más feliz”.¹⁵²

Esta concepción del poder tiene una gran actualidad, porque nos permite concebir al poder como un *conjunto articulado de dispositivos* que atraviesan todas las relaciones sociales, sean éstas económicas, sociales, culturales, familiares o políticas. De tal suerte, que “el único camino hacia el bienestar general está en la abolición de los “grado” o jerarquías en todas sus formas, y en el mantenimiento de la igualdad en todos sus aspectos”.¹⁵³

3. 5. EL PODER COMO ACTIVIDAD Y CREACIÓN.

La perspectiva de Moro nos permite pensar al poder no sólo como una unidad institucional o política que concentra la capacidad de coacción o de represión sino como un factor que crea realidad, que produce relaciones y sujetos sociales.

El poder es representado como una red de instituciones y de relaciones sociales cuya finalidad es el adoctrinamiento, la creación de símbolos, el cuidado del sujeto; en suma, el dominio aparece bajo la forma de “poder pastoral”. Este “poder pastoral” se refleja en *Utopía* en la siguiente afirmación:

“Los sacerdotes tienen a su cuidado la educación de los niños y los jóvenes, pero se

¹⁵²Ibídem, p. 108.

¹⁵³Skynner, Q.: (1985), p. 288.

dedican más a modelar sus costumbres que a instruirlos, se ocupan principalmente de infundir en el espíritu infantil tierno y dócil las ideas sanas y útiles para la conservación del Estado...”.¹⁵⁴

Este poder no es un poder meramente represivo o negativo sino un poder que va modelando el alma y el cuerpo de los individuos desde la más tierna infancia. Moro afirma que este poder no es menos eficaz que el poder de coacción soñado por Hobbes.

Moro reconoce que es tan importante manejar el miedo de las personas como su “imaginario” social. El control de los símbolos le otorga a la sociedad un enorme poder sobre la conducta de los individuos. El pensamiento utópico diseña una organización del dominio que resulta ser más sutil y más profunda que el mero poder de la fuerza. Nos referimos a una forma de poder que guía y corrige, que in-forma el alma de los individuos mediante la educación y el ejemplo.

“Lo que media entre las horas de trabajo, de sueño y de comida se deja al arbitrio de cada cual, no para que lo disipe en la molicie y la pigracia, sino para que, liberado de su oficio, lo invierta buenamente en alguna otra ocupación según su deseo. La mayoría consagra estos intervalos a las letras. Es, en efecto, preceptivo que todos los días haya clases públicas en las horas matinales, a las que sólo están obligados a asistir los que han sido expresamente seleccionados para las letras. Pero es el caso que una grandísima multitud de todo rango, varones y mujeres al igual, afluye a oír las lecciones, unos a unas y otros a otras, según va la inclinación de cada cual. (...) Luego de la cena tienen una hora de esparcimiento, de verano en las huertas, de invierno en las salas comunes en que comen. Practican entonces la música o se entretienen conversando. El juego de azar y los juegos impropios y perniciosos de este jaez ni siquiera los conocen. Pero sí practican dos juegos.... El uno consiste en un combate de números, en el que un número da caza a otros. En el segundo, los vicios, en formación cerrada, luchan contra las virtudes. En este juego se ilustra muy sagazmente tanto la discrepancia de los vicios entre sí como su concordia frente a las virtudes”.¹⁵⁵

De esta manera, la aparente “ingenuidad” de Moro se convierte en un dispositivo de poder que, por medio del disciplinamiento continuo, se encarga de constituir las

¹⁵⁴Moro, T.: (1974), p. 228.

¹⁵⁵Ibídem, pp. 126-128.

bases de una nueva subjetividad. El pensamiento de Moro permite concebir al poder como una red de relaciones que se extiende a todo el cuerpo social y que tiene como finalidad última la conformación y dirección del alma de las personas. El poder como represión es reemplazado por el poder como ortopedia y control de la subjetividad, convirtiéndose en poder pastoral. Por lo tanto, la administración estatal es sólo un aspecto parcial del poder.

La hipótesis de Moro permite concebir al dominio más allá del poder que ejerce un soberano sobre un determinado territorio (concepción del poder como soberanía).

3. 6. EL PODER DE LA UTOPIA FRENTE AL REALISMO POLÍTICO.

Si nuestra interpretación es correcta, no se puede seguir sosteniendo que el pensamiento utópico de Moro sea ingenuo o irreal. Sucede simplemente que la intención utópica difiere sustancialmente de la actitud realista acerca del poder y de las relaciones sociales.

Frente a la perspectiva del realismo político, que une las leyes de la política al universo de lo habitual y de lo ya establecido, Moro trata de sorprender la conciencia habitual del lector, de crear un “golpe de realidad” por contraste, para demostrar que lo real no es aún racional.

El efecto de “extrañamiento” se crea por medio de un personaje que está “fuera” del mundo y de la lógica que reconocemos como normal o habitual. Rafael Hitlodeo proviene de un afuera, tanto espacial como cultural, en la medida que manifiesta una nueva cosmovisión.

Este efecto de distanciamiento crítico se concreta en la puesta en escena de una lógica que se presenta como “pura otredad”.

El alejamiento crítico que realiza Moro en *Utopía* se distingue de las posturas de Maquiavelo y Hobbes, debido a que en la isla *eutópica* la lógica política cambia de sentido y de finalidad. Moro retoma el ideal medieval y antiguo de la vida virtuosa, cuyo sesgo distintivo es la subordinación de la política a la moral. El planteamiento de Moro contradice abiertamente la postura maquiavélica y se diferencia de la tendencia hobbesiana, que tiene como fin último del estado la conservación de la vida.

El objetivo de Moro es, desde nuestra perspectiva, más ambicioso, ya que se opone abiertamente a cualquier teoría del poder que, como el realismo, acepte el dominio arbitrario de unos hombres sobre otros, fundamentándose exclusivamente en lo dado. La tolerancia a la sumisión que promueve el “realismo político”, supone admitir un tipo de poder basado en un sistema de reglas, que escinde sin consideraciones el campo de la acción moral del campo de la acción política, imprimiéndole a esta última una dinámica autónoma y diferenciada.

La obediencia ciega a la lógica “realista” del poder es, de acuerdo con la imagen que nos brinda Moro, aquello que lleva al hombre a desvirtuar una naturaleza que originalmente se presenta como buena.

Para demostrar que es posible “otro mundo”, es decir, otra lógica política, crea un modelo teórico racionalmente justo en donde la ejecución del dominio se impregna de otro sentido, radicalmente distinto al que se habían sugerido en los análisis de Maquiavelo y Hobbes.

Frente a las versiones que sostienen que el fin de la política consiste en el mantenimiento del poder, creando un orden económico y laboral que ponga freno a las pasiones humanas y que al mismo tiempo asegure la autoconservación, Moro pretende que la política tenga como fin *la felicidad de la comunidad*, reunificando la moralidad con la política. Como sostiene Estébanez, “la finalidad última que persigue [Moro] con este tipo de organización laboral es la creación de tiempo libre para dedicarlo al cultivo del espíritu; el desarrollo de las facultades superiores es el placer o *felicidad máxima* que puede conseguir el hombre en este mundo...”.¹⁵⁶

Ahora bien, para Moro la razón económica y la razón social son concebidas como distintos momentos de un mismo orden que tiene en su cúspide la realización de la bondad y felicidad de la comunidad.

En efecto, los aspectos de la interacción social y los elementos de la vida cotidiana de los hombres deben ser integrados a la teoría del poder. De esta forma, el poder no puede prescindir de la organización del trabajo y de la salud social, tornándose su injerencia un asunto vital para el desarrollo armónico de la comunidad política. De

¹⁵⁶García Estébanez, E.: “Estudio introductorio a *Utopía*”, en Moro, T.: (1965), op. cit., p. 49.

lo contrario, “la distribución desigual del dinero y la propiedad privada” permitiría a unos cuantos dominar a todos los demás, “alimentando su propio orgullo y asegurando que no se trate con deferencia la virtud, sino tan sólo al rango y a la riqueza”.¹⁵⁷ Por lo tanto, la política no puede tener como fin la preparación para la guerra, como aconsejaba Maquiavelo, o la sumisión a un estado absoluto, como planteaba Hobbes, sino el mantenimiento de la libertad de los hombres en el marco de un desarrollo económico moderado, acorde a las necesidades genuinas de su espiritualización.

Al respecto afirma Moro:

“Los reyes están para bien del pueblo, es decir, para que con su trabajo y su celo pongan el bienestar de los hombres al abrigo de toda injusticia, misión que corresponde al rey más conseguir el bien de sus súbditos que el suyo propio, a semejanza del pastor, que por serlo, cuida más a sus rebaños que a sí mismo. (...)No es propio de la dignidad de un rey gobernar a los mendigos, sino a personas felices. Lo que corresponde a un soberano es cuidar el reino de sus antepasados, favorecerlo en la mayor medida posible, y convertirlo en el más floreciente, amar a sus súbditos y hacerse amar por éstos...”.¹⁵⁸

3. 7. EL EQUILIBRIO DE PODER COMO DISEÑO SOCIAL.

El objetivo principal de la gobernabilidad debe estar puesto en el desarrollo equilibrado de la comunidad. La obtención del equilibrio depende de un desenvolvimiento adecuado de aquellos contenidos espirituales y culturales que eduquen a las personas en el amor a la libertad, y de un crecimiento equitativo de la economía basada en la autosubsistencia y no en la acumulación capitalista de riquezas.

Moro combina de una manera muy especial su herencia humanista con los presupuestos económicos y sociales de una organización técnicamente adecuada. Esto significa que la virtud y la felicidad del pueblo son concebidas por Moro de una manera tradicional. Sin embargo, la fórmula para alcanzar la vida buena no se corresponde con las respuestas habituales conocidas hasta el momento.

¹⁵⁷Skyenner, Q.: (1985), p. 289.

¹⁵⁸Moro, T.: (1974), p. 94.

Moro desarrolla una evidente preocupación por lo que hoy podríamos denominar los derechos sociales. Por lo tanto, sólo una organización social y económicamente correcta del cuerpo social le podrá garantizar al pueblo el acceso a una vida buena o feliz.

Por el contrario, la presencia del dinero y la desigualdad en la riqueza generan penurias e injusticias en la sociedad.

Dice Moro al respecto:

“¿Quién no sabe que los fraudes, los robos, las rapiñas, los tumultos, las disensiones, las sediciones, las muertes, las traiciones, los envenenamientos, refrendados por los castigos cotidianos desaparecerían al mismo tiempo que se acabase el dinero? A más de esto, perecerían en el mismo instante que el dinero el miedo, la preocupación, los cuidados, las fatigas, las vigiliass. Más aún, la pobreza misma, única que parece necesitar de los dineros, disminuiría también al punto si se aboliese el dinero por completo”.¹⁵⁹

De esto se desprende que el equilibrio económico y la justicia social son los nuevos pilares sobre los cuales se debe asentar el poder político para satisfacer los objetivos de una vida comunitaria virtuosa. En este contexto, el derecho debe operar sobre el mundo del trabajo con la finalidad de vencer la injusticia generada por el hombre, contribuyendo a la superación del marco legal que ha propiciado históricamente el mantenimiento del hambre y la miseria en una gran parte de la humanidad.

Moro cree que sólo por medio del control directo del soberano sobre la organización económica y social se podrá alcanzar un estado armónico de libertad y felicidad.

“El principal cometido, y casi el único, de los sifograntes (representantes del poder del príncipe) estriba en procurar y vigilar para que nadie esté ocioso, sino que todos se apliquen a su oficio asiduamente, pero también para que no esté agobiado como las bestias de cara por un trabajo constante desde muy temprano en la mañana hasta bien entrada la noche, pues es ésa una penalidad más que servil...”.¹⁶⁰

¹⁵⁹Ibídem, p. 242.

¹⁶⁰Ibídem, p. 126.

El poder se convierte en un diseño social y actúa plenamente sobre la sociedad civil. Pese a esto, la actuación del poder no guarda un carácter científico, como en Hobbes. Esto significa que Moro navega entre dos corrientes que no terminan de diferenciarse: por un lado, las inclinaciones teóricas que provienen de la tradición medieval, y por otro lado, la idea moderna, según la cual, la política consiste en la prosecución de la libertad y dignidad humanas a través de la aplicación de unos medios técnicos, económicos y sociales correctos.

De esta manera Moro se encuentra a mitad de camino entre la concepción clásica y la concepción moderna de la política. Esto significa que Moro intenta mantener la unidad entre la ética y la política; sin embargo, la formulación “técnica” (procedimental) que adquiere su discurso nos coloca precisamente en este nuevo contexto de transición y de ruptura.

Si la ética y la política se encuentran unidas en el modelo clásico de la polis (Aristóteles), en Moro la unidad entre la “vida buena” y la política cambia de sentido y se constituye sobre otros fundamentos, a saber: la constitución de un ordenamiento social y económico técnicamente adecuados.

Este diseño técnico de la estructura política y social modifica en cierta forma la antigua unidad entre la ética y la política, porque ya no necesita basar esta unidad en conceptos metafísicos. Ahora lo hace sobre la base de una organización técnica de la vida de los hombres, organización que, sin embargo, está lejos de tener el *status* de ciencia demostrativa alcanzado en la obra de Hobbes. Moro es original al sostener que la política debe consistir en una correcta administración de los bienes materiales y simbólicos de la comunidad, dentro de un marco de paz interna y de convivencia pacífica hacia el exterior.

¿Cómo se alcanza la paz entre los pueblos? Mediante la ausencia de ganancias excesivas (acumulación de alimentos o riquezas) que tienten a los países vecinos a adueñarse del trabajo de los demás pueblos.

Este recurso anticapitalista reduce las posibilidades de la guerra, dado que un pueblo invade a otro por dos motivos centrales: o bien porque desea apropiarse de la riqueza acumulada por otro pueblo, o bien porque desea apropiarse de su trabajo, subordinando a la comunidad invadida a su poder político.

De aquí se desprende que la eliminación de la guerra depende de que se

desalienten las estructuras económicas y sociales que la producen, creando comunidades menos atractivas para el saqueo o la subordinación política. Al mismo tiempo, una comunidad en donde los hombres están formados en la libertad, es decir, en la autonomía, difícilmente puede ser sometida por la fuerza durante mucho tiempo. Una sociedad acostumbrada al ejercicio de la libertad no es presa fácil para la dominación violenta. A partir de estos presupuestos, Moro se encarga de demostrar que una adecuada educación y una administración económica equitativa de subsistencia elimina en gran medida el peligro de las guerras entre los pueblos.

La idea de una “vida virtuosa” o de una “vida buena” se construye sobre la base de una organización social justa, teniendo por meta la superación de los intereses egoístas. Por ello, la mayor riqueza del pueblo no reside en la acumulación ilimitada de bienes materiales sino en la libertad y en la realización de una vida tranquila y alegre, sin inquietarse por el pan de todos los días.

La primera paradoja que encontramos en el pensamiento de Moro reside justamente en que la autonomía del ciudadano sólo se alcanza sobre la base de una fuerte heteronomía social, proveniente de la propia organización social y política.

En Moro surge la misma paradoja que en Rousseau, a saber: al pueblo hay que obligarlo a ser libre. Esta imposición se establece desde el interior de la sociedad, mediante el diseño técnico de la vida política, económica y cultural de cada individuo; erradicando de la mente de los hombres las premisas que configuran el consentimiento a la sumisión y el acostumbramiento a la explotación del trabajo y esfuerzo de los pobres.

Moro se topa en este punto con el problema de la concientización del pueblo, es decir, ¿cómo lograr que el pueblo, acostumbrado al sometimiento de una política “realista”, habituado a la sumisión y a la explotación de su esfuerzo cotidiano, cambie su pensamiento y su práctica?

El nuevo concepto de lo social debe provenir de la superación de la explotación, es decir, de un cambio en la estructura del poder y de las relaciones sociales sobre las que históricamente se ha asentado la explotación de clase. No obstante ello, la mentada transformación no puede hacerse en una forma directa o en una forma violenta. Moro confía en que los nuevos preceptos ideológicos vayan entrando en la gente paulatinamente a través de ciertos rodeos y no de una revolución violenta.

Dice al respecto:

“Si no se pueden desarraigar los malos criterios ni remediar defectos inveterados, según su modo de pensar, no por eso se debe abandonar al Estado, ni dejar la nave en medio de la tempestad porque no se puede dominar los vientos. Y no es con la imposición de un idioma desacostumbrado e insólito, sabiendo que no tendría ningún peso ante personas convencidas de lo contrario, sino mediante un rodeo, indirectamente, como se debe intentar procurar, en la medida de lo posible, solucionar las cosas satisfactoriamente y conseguir al menos aquello que no puede transformarse en bueno a menos que la humanidad lo sea, cosa que no espero hasta dentro de algunos años”.¹⁶¹

3. 8. LA RELACIÓN ENTRE PROPIEDAD PRIVADA Y EXPLOTACIÓN SOCIAL.

Para iniciar este largo camino de transformación, Moro comienza con la deconstrucción de aquellos conceptos que hasta el momento han sido tomados como obvios y como habituales. Moro parte del estudio de las relaciones que existen entre la propiedad privada, el afianzamiento del egoísmo y la explotación social.

Los lazos entre el poder, la riqueza y la influencia deben ser deconstruidos, desarticulando su carácter de objeto natural o dado. Moro sabe que es esencial para la filosofía lograr claridad en los conceptos, atacando el proceso de “naturalización” de los mismos.

En consecuencia, trata de hacer una análisis de las causas que llevan a los hombres a mantener determinadas relaciones sociales perversas o injustas, deformando la naturaleza humana bondadosa. ¿Por dónde comienza Moro? Por la dilucidación de los mecanismos que producen la violencia y el egoísmo entre los hombres dentro de un marco social compartido.

En relación con esto se interroga Moro lo siguiente:

“¿Qué otro recurso les queda más que robar y, por ende, el de que se los ahorque en justicia, o el de rodar mendigando con el riesgo de ir a la cárcel por ociosos o vagos, porque

¹⁶¹Ibídem, pp. 98-100.

nadie les dio ocupación, aunque ellos se ofrecieran con la más grande voluntad? En las tareas agrícolas a las que estaban habituados los hombres nada hay que hacer puesto que nada se cultiva y, por otra parte, un solo pastor y un solo boyerizo bastan para apacentar los rebaños en tierras que, de cultivarse, necesitarían de muchos brazos”.¹⁶²

Esta afirmación de Moro intenta explicar muchos de los problemas que se daban en su momento y que de alguna forma se mantienen en nuestra sociedad: dado que la falta de trabajo y, concomitantemente con ello, el aumento de la violencia social y el refuerzo del orden por vía de una mayor violencia represiva del estado revitalizan el poder represivo y violento del estado postcapitalista o postmoderno sobre los sectores sociales más desfavorecidos.

La enseñanza de Moro es clara: si se acepta esta lógica del lucro y de la producción irracional de bienes, el ideal democrático de la igualdad y de la justicia social se vuelven imposibles.

Para superar esta dificultad genera una “ficción”, entendiendo por tal a un nuevo género del arte narrativo, el cual tiende a crear la sensación de que existe y de que es posible una realidad alternativa a la actual.

Esta “ilusión” narrativa o literaria es aquello que los antiguos denominaban: “*historie*” (historia).¹⁶³

“Si te hubieras estado conmigo en Utopía y si hubieras visto con tus propios ojos las costumbres y las actividades del lugar, como me ha sucedido a mí, que he vivido allí más de cinco años y que nunca jamás habría querido partir a no ser para informar sobre este mundo, entonces confesarías sin más no haber visto en ninguna otra parte un Estado tan bien ordenado como allí”.¹⁶⁴

Tanto las dificultades en la ocupación, como la inexistencia de la equidad social responden en última instancia a una lógica perversa de las relaciones económicas.

¹⁶²Ibídem, p. 66.

¹⁶³Cfr. Habermas, J.: (1987), p. 64.

¹⁶⁴Moro, T.: (1974), p. 106.

Relaciones de explotación que Moro pone en evidencia mediante la ficción cuando afirma que:

“En todas partes donde hay propiedad privada, donde todos miden todo según el valor del dinero, apenas será posible ejercer una política justa o coronada por el éxito”.¹⁶⁵

Por lo tanto, el ocultamiento de esta lógica perpetúa el reino de la injusticia e incrementa cada vez más la violencia social. Moro invalida aquello que en Hobbes estaba plenamente aceptado: que el motor de la historia sea la obtención del lucro.

Moro rechaza ser cómplice de esta lógica de la ganancia porque implica la aceptación de un modelo de apropiación ilimitada que se compromete a transferir a una minoría parasitaria el usufructo del trabajo de una mayoría empobrecida.

La inequidad en el reparto de los bienes simbólicos y materiales se basa en la existencia de la propiedad privada y en la explotación del trabajo ajeno. La propiedad privada acentúa el egoísmo de los propietarios, los cuales no se contentan con tener lo suficiente y siempre quieren más. Este hecho promueve la inequidad social y económica, pues, esta lógica de la acumulación infinita hace que los propietarios cada vez tengan más propiedades, mientras que las personas que trabajan están impedidas de acceder a las condiciones mínimas de supervivencia.

La concentración de la riqueza y de la propiedad en pocas manos es el efecto no deseado de una lógica de la acumulación del propietario que se basa en la explotación del trabajo ajeno. El deseo infinito de ganancia genera una mentalidad egoísta, ocasionando la miseria al resto de la población activa.

Para desactivar este mecanismo perverso que dispara el egoísmo hacia el infinito, debe suprimirse la causa del mismo, a saber: la propiedad privada.

Al respecto afirma Moro:

“Cuando comparo las costumbres de *Utopía* con las de otras naciones que continuamente están dictando leyes diferentes y ninguna demasiado eficaz (...) le doy la razón a Platón y no me sorprende que no quisiera dar ley ninguna a los que se negaban a repartir con equidad todos los bienes. Hombre muy sabio, previó con acierto que el único y solo camino

¹⁶⁵Ibidem, p. 102.

para la salud era la igualdad de bienes, cosa que no creo que se pueda lograr donde existe la propiedad privada. (...) Estoy absolutamente convencido de que si no se suprime la propiedad no es posible distribuir las cosas con un criterio igualitario y justo, ni proceder con tino en las cosas humanas; mientras ella exista ha de subsistir entre la mayor y mejor parte de los hombres la angustia y la ineludible carga de la pobreza y de los males, la cual, así como afirmo que es susceptible de paliarse un tanto, insisto que no puede suprimirse del todo”.¹⁶⁶

Moro descubre una de las claves de la nueva forma de poder que se irá desarrollando a lo largo del sistema capitalista: la lógica del lucro basado en la explotación del trabajo ajeno y en la concentración de la propiedad privada.

Este procedimiento de explicación causal permite clarificar las relaciones que se establecen entre la riqueza, la influencia del poder y la estratificación social. El estado, mediante la sanción de un marco jurídico injusto e inequitativo, consiente la explotación social, garantizando a los ricos la apropiación legal (aunque ilegítima) del trabajo ajeno.

Por eso, se pregunta Moro lo siguiente:

“Finalmente, ¿qué se debe decir a este respecto si los ricos arrancan algo del jornal de los pobres no sólo por engaño privado, sino incluso apoyándose en las leyes estatales?”.¹⁶⁷

Este análisis permite transparentar la conexión que existe entre la organización social del trabajo y el dominio político, en la medida en que el marco legal del estado propicia la explotación del trabajo ajeno. Esta relación es la que explica para Moro la estratificación y la violencia social. Violencia que conduce a la delincuencia y a la marginación social.

Moro comprende que se está desplegando en el horizonte del siglo XVI una nueva forma de poder, la cual no se basa en los antiguos cánones de la Edad Media, en virtud de que la sociedad se ha liberado civilmente del poder secular de la Iglesia y de las formas tradicionales de subordinación basadas en el señorío.

Dice Moro al respecto:

¹⁶⁶Ibídem, p. 104.

¹⁶⁷Ibídem, p. 102.

“Si hago desfilar a todos estos Estados (...) examinándolos en mi espíritu, entonces no encuentro otra cosa que una especie de conjuración de los ricos, los cuales, en nombre y bajo el título jurídico del Estado, cuidan por su propio beneficio. Imaginan e idean todas las intrigas y tretas posibles para conservar sin temor a pérdida aquello que han acumulado por medio de maquinaciones, para, entonces, poder obtener y aprovechar tan barato como sea posible todo el esfuerzo y el trabajo de los pobres. Tan pronto como los ricos toman la determinación de utilizar estos métodos en nombre de la generalidad, y esto quiere decir también en nombre de los pobres, adquieren de este modo también fuerza legal”.¹⁶⁸

Este nuevo poder se fundamenta en la capacidad de disposición técnica y legal de la propiedad de los medios de producción y de la fuerza de trabajo de las personas. Este poder de disposición técnico y legal se sostiene en que el estado garantiza y justifica sobre una base legal tanto la explotación del trabajo ajeno, como la acumulación infinita de bienes simbólicos y materiales.

La respuesta de Moro es clara y taxativa: el origen de la infelicidad social y de la violencia delictiva se explica a partir de causas comunes, es decir, sobre una concepción errónea tanto de la propiedad privada de los medios de producción, como de la correspondiente aceptación de que el motor de la acción humana sea el lucro infinito.

Sin embargo, el cambio utópico que procura Moro no puede reducirse a un cambio en la legislación del estado, ya que se trata de algo más profundo:

“Porque si dijera lo que Platón se inventa en su *República* o lo que los utopienses hacen en la suya, aunque sea mejor, que lo es ciertamente, puede parecer extraño no obstante, ya que, mientras aquí las posesiones de cada uno son privadas, allí es todo común”.¹⁶⁹

Por lo tanto, Moro propone un cambio planificado en las relaciones de producción, cuyo eje pasa por la abolición de la propiedad privada. La solución a los males sociales se encuentra en la superación de la explotación del trabajo de los pobres y en el proyecto ideal de una comunidad de bienes.

¹⁶⁸Ibidem, pp. 102-104.

¹⁶⁹Ibidem, p. 102.

3. 9. LAS ALTERNATIVAS TEÓRICAS DE MORO.

La renovación que Moro plantea en la estructura del poder se dirige centralmente a una transformación radical en la organización del nivel económico y social de la comunidad.

Este pensador es uno de los precursores del igualitarismo democrático, en el sentido de que considera que el bien central de la comunidad es la igualdad social. Este filósofo encuentra en la búsqueda indiscriminada de la ganancia la causa primera de los males de la comunidad y en la propiedad privada la condición necesaria de la primera. Por consiguiente, si se eliminara la propiedad privada, el deseo del hombre se tornaría justo y moderado.

Moro propone como alternativa a la forma de vida posesiva y egoísta, un modelo de sociedad sustentada en el ideal de una vida virtuosa y austera. La nueva propuesta de ordenamiento social debe responder a un conjunto de problemas originados en la ausencia de las motivaciones clásicas para el desarrollo de las actividades productivas de los hombres; ya que si el motor de la economía y del trabajo humano no es la ganancia, el lucro ilimitado, o el egoísmo, entonces ¿cuál sería la causa que motivaría a los hombres a crear riqueza si se acabase la propiedad privada y el egoísmo personal? ¿cómo se alcanzaría el bienestar deseado si los hombres no estuviesen dispuestos a realizar un esfuerzo que tendiera al bien común? Ante el caso hipotético de que los hombres alcanzaran la igualdad perfecta cabe preguntar: ¿por qué los hombres obedecerían a un tercero una vez que los magistrados y los dominadores hubiesen desaparecido del contexto social?

La respuesta de Moro es interesante, porque pone en evidencia qué significa una utopía, pues afirma que ante la realidad presente cualquier respuesta parece absurda. Lo que se trata de manifestar es que para resolver estos problemas primero se debe cambiar radicalmente la lógica de actuación social e individual. Es decir, contando con los supuestos que organizan el modelo de vida actual, dichas preguntas no tienen respuesta posible. Pero, si se cambia de perspectiva, lo que hoy nos parece absurdo e irrealizable, mañana se convierte en posible y necesario.

Para pensar en términos utópicos es necesario concebir a lo real no como lo dado, sino como aquello, que estando presente en lo actual, aún no ha sido desarrollado. El

pensamiento utópico se encarga de determinar cuáles son las potencialidades contenidas en la realidad que aún no se han desplegado efectivamente.

Desde este paradigma utópico, lo real es igual a lo dado más lo negado. Es decir, lo real es igual a lo habitual más todas sus posibilidades.

Por eso, refiriéndose a la persona incrédula o realista dice Moro:

“No me asombra que opine así, porque no tiene la menor idea sobre un Estado de esa naturaleza, o tiene falsa idea”.¹⁷⁰

Para tener una idea aproximada de lo que es posible y alternativo a lo dado, es necesario establecer un afuera. Este efecto de exterioridad y de asombro es el que Moro pretende crear al hablar acerca de la experiencia política de una sociedad colocada en otro mundo.

La aceptación de esta realidad potencial necesita del relato de ficción para ir conformando una conciencia preparada y dispuesta a resolver las cuestiones planteadas anteriormente. La respuesta de Moro ante estos problemas es concreta y supone el esfuerzo de fundamentación racional. Por ejemplo, en relación con el problema de la motivación ante el trabajo en un mundo no posesivo nuestro autor sostiene que:

a) Si el concepto de igualdad entre los hombres hiciera referencia no sólo a la igualdad en el plano de los derechos, sino a la igualdad en el ámbito de los deberes, entonces existiría la obligación de trabajar seis horas diarias para satisfacer las necesidades de toda la comunidad. Por lo tanto, la igualdad social hace referencia tanto a los derechos, como a las obligaciones del individuo.

b) Si con sólo seis horas de trabajo se pudieran abastecer las necesidades de toda la comunidad, el resto del tiempo libre serviría para que los hombres disfrutaran de hacer aquello que les plazca; de esa forma se valoraría como positivo el trabajo socialmente compartido.

¹⁷⁰Ibidem, p. 106.

c) Si lo común a toda la sociedad fuera justamente la propiedad única, entonces el trabajador pondría todo su cuidado en ésta.

d) La propiedad privada motivaría el desarrollo de la economía si efectivamente redundara en beneficio del que trabaja, pero éste no es el caso de la sociedad que describe Moro, de manera tal que sólo la suma y composición de las fuerzas productivas, la reducción de la insatisfacción y la eliminación de la alienación, pueden motivar el aumento de la productividad en una sociedad sin propiedad privada y sin egoísmo.

3. 10. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA DE *UTOPIA*.

Moro parte de una célula familiar extendida: la familia campesina ampliada a no menos de “cuarenta miembros”, más dos esclavos que tienen asignados. Ninguna familia tiene menos de diez púberes, ni más de dieciséis.¹⁷¹ Cada ciudad tiene seis mil familias, donde la unidad y defensa de las mismas se cuida con especial ahínco, ya que de ella depende la estructuración y solidaridad social. *Utopía* está compuesto de cincuenta y cuatro ciudades, y cada macro-familia o parentela está presidida por un padre y una madre. Cada treinta familias conforma una *filarquía* o consejo de ancianos sabios, a cuyo cargo se halla un *filarca* o jefe de tribu. Luego, diez *filarquías* constituyen una *protofilarquía* (consejo superior), la cual es comandada por un *protofilarca* o jefe. Los *filarcas*, que son doscientos, eligen al príncipe. El príncipe y los *protofilarcas* forman el senado de ciudadanos y se reúnen “cada tres días” para deliberar, estando siempre acompañados por dos *filarcas* o *sifograntes* (gerontes sabios), distintos en cada sesión.¹⁷²

Para los asuntos de gran trascendencia se envían sendos despachos a los *filarcas* para que éstos pasen a las familias y sean discutidos; las conclusiones alcanzadas se remiten al senado. En cada ciudad hay un senado, sin embargo existe un consejo o senado de toda la isla, el cual se encarga de los asuntos comerciales que atañen a toda

¹⁷¹Cfr. Ibídem, p. 122.

¹⁷²Cfr. Ibídem, pp. 122-124.

la comunidad. Dicho consejo está formado por tres delegados de cada ciudad. Por ello, la autoridad se extiende de abajo hacia arriba. De esta forma, la isla es una confederación de ciudades gobernadas por un príncipe vitalicio que puede ser removido de su cargo ante cualquier sospecha fundada de ejercer la tiranía.

Los *protofilarcas* son electos anualmente, pero pueden ser reelectos en el caso de que cumplan correctamente con sus labores directivas. El resto de los cargos magistrados son reelectos anualmente. De esa forma, existe simetría entre representante y representado, lo que asegura en parte la horizontalidad del poder y justifica la dominación racional entre iguales.

En este contexto, la función del poder pastoral del estado no sólo debe velar por la libertad y tranquilidad de la comunidad, sino que debe exigir mediante la coerción a los individuos el cumplimiento del orden social, tanto en lo que respecta al trabajo, como a las disposiciones morales privadas.

3. 11. SÍNTESIS CRÍTICA DE LA TEORÍA DEL PODER EN MORO.

A) La renovación técnica del poder político.

A pesar de que Moro intenta dar unidad al dominio político y al contexto ético (procurando que la finalidad de lo político sea el bien de la comunidad), la metodología que implementa se basa en los supuestos de una transformación técnica de la sociedad llamada a renovar la economía y el modo de vida de la comunidad.

B) Propiedad privada y desigualdad social.

El pensamiento de Moro introduce un elemento original e importante en el análisis del poder, a saber: la idea de que bajo el título jurídico del estado se esconde una estructura que organiza la explotación de los ricos sobre los pobres, legalizando la existencia de la propiedad privada. La misma promueve el afán de lucro individual y con ello la acumulación de la riqueza en pocas manos, generando una acentuada desigualdad social.

C) La relación entre la virtud y el poder social.

Para que se constituya este orden injusto, el legislador presenta a los intereses particulares como si fueran universales. Frente a esta descripción del orden social y político, Moro sostiene que no se puede modificar la virtud privada si no se transforma radicalmente la estructura económica y social de la comunidad. Para que esto se lleve a cabo el estado debe obligar a los hombres a practicar un régimen de vida colectiva de suerte que todos los individuos se equiparen en dignidad y en riqueza. En consecuencia, la virtud privada se realiza mediante prácticas coactivas de carácter público, dirigidas a la organización del trabajo y a la vida comunitaria. En este contexto es evidente que la educación y la religión tienen una importancia extraordinaria en la conformación de una nueva subjetividad. Sin embargo, Moro no descarta en absoluto el uso de la coacción física para aquellos que rechacen su incorporación a la organización social de la vida y el trabajo.

D) El rechazo liberal a la postura de Moro.

La *Utopía* de Moro suele ser presentada como la extrapolación de un modelo de virtud ficticio y privado al campo de lo público. Precisamente por este hecho Moro (de la misma forma que Platón y Campanella) ha sido tomado (por filósofos neoliberales como Richard Rorty) como un claro ejemplo de lo que es la filosofía autoritaria.¹⁷³

La base del argumento es simple: cuando un pensador traslada y proyecta un modelo de vida bueno particular o privado al campo de lo público, está anulando la libertad de decisión individual de los restantes miembros de la comunidad. Ante esta tentación autoritaria, dice Rorty, han sucumbido autores como Platón, Moro, Campanella o Mao Tse Tung, entre otros.

Cuando el modelo de felicidad individual o de virtud privada traspasa los límites de lo meramente privado, la filosofía se vuelve autoritaria y en consecuencia, recusable.

Es cierto que la separación entre la organización comunitaria y la vida individual

¹⁷³Ver Rorty, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Buenos Aires, Paidós, 1991, p. 50 y ss.

es en muchos tramos del discurso de Moro indistinguible, hecho que le da la razón en parte a sus críticos, en la medida en que el individuo debe subordinarse a los requerimientos del bien común, hasta en los aspectos más caros a su privacidad.

Sin embargo, también es cierto que posturas como las de Moro o Platón encontrarían en nuestra forma de vivir un elemento autoritario en el uso moderno de la propiedad privada, ya que condena a gran parte de la población mundial a vivir en condiciones infra-humanas o en la más abyecta miseria.

Por lo tanto, el planteamiento de Rorty es erróneo al querer separar absolutamente la esfera privada de la moral de la esfera pública, porque todo diseño institucional favorece el desarrollo de algún modo de vida a la cual considera “buena”.

En este sentido, se podría afirmar que la organización institucional y legal de la sociedad capitalista no permite el desarrollo de cualquier forma de vida digna y equitativa, debido a que la posesión de capital influye en el desarrollo de las capacidades de los individuos que hacen posible el desenvolvimiento de cualquier modelo de “vida buena”.

E) La relación entre libertad e igualdad.

Llegados a este punto, nos parece pertinente señalar con respecto a la teoría del poder que aquellas concepciones (como las de Moro) que priorizan por encima de todo a la igualdad social “descuidan” generalmente el concepto de libertad; e inversamente, las teorías que se fundamentan en la libertad individual se desprecupan o le dan un rol secundario al tema de la igualdad.

Moro no es capaz de entender la libertad sin la existencia de una estructura social igualitaria, donde se imponga la comunidad de bienes.

Por eso afirma que:

“Si se estableciese que nadie tenga por encima de una determinada extensión de campo y que las riquezas de cada uno tengan un límite prescrito; si estuviera previsto por algunas leyes que el príncipe no fuera demasiado poderoso ni el pueblo demasiado arrogante (...). Por estas leyes, digo, que se pueden aliviar y mitigar los males, lo mismo que los cuerpos de los enfermos, que han perdido su vigor, se suelen apuntalar con numerosos lenitivos. Mas de sanarlos y de restituirlos a su buena complexión no hay absolutamente ninguna esperanza

G) El pensamiento de Tomás Moro enfrentado al realismo de Maquiavelo y Hobbes.

El modelo político utópico de Moro tiene más bien el carácter general de una cooperativa de hombres iguales y libres, que periódicamente eligen a sus funcionarios de estado; representando, desde esta perspectiva, un precedente importante para el pensamiento democrático que aspira a una sociedad basada en la igualdad y en la ausencia de opresión.

El poder democrático y equiparador se presenta bajo la forma de un poder pastoral que rechaza de plano la cosmovisión “mercantilista y utilitaria” de la vida y el mundo al estilo hobbesiano, creando en contraposición a ésta una arquitectura idealizada de la sociedad cuyo eje ordenador es la vida espiritualizada y el culto por el arte y las ciencias.

Para Moro el “estado de guerra” hobbesiano no expresa la verdadera naturaleza de las pasiones del hombre, sino que es el resultado del egoísmo que despierta la competencia y la acumulación desmedida de bienes basados en la propiedad privada y en la explotación del trabajo humano.

La ficción utópica irrumpe como aquel mecanismo teórico e ideológico que vuelve racional y necesario aquello que en la lógica del realismo político parece absurdo: la cooperación de los hombres sobre la base del consenso. El poder de los “utopienses” depende de la propia voluntad del hombre para organizar técnica y económicamente una vida enderezada a la espiritualidad del hombre en un contexto de equidad y dignidad social.

Seis horas de trabajo diaria de cada uno de los miembros es suficiente para una economía que no procura más que el sustento, no acumulativo, de una vida modesta, destinada al conocimiento y al arte.

El sujeto que propone Moro adecua su deseo al equilibrio de la comunidad y a la igualdad de deberes y derechos que tiene ante el resto de la ciudadanía.

Esta lógica del poder es opuesta a la planteada por Hobbes, ya que en ésta última, la competencia y la lucha por el reconocimiento no tienen fin, posponiéndose permanentemente la satisfacción del objeto deseado en un movimiento de carácter infinito.

La consigna de Moro es: educar para la cooperación y para la convivencia; en cambio el objetivo de Hobbes es formar el alma de los individuos para el acatamiento absoluto al poder del estado.

Las funciones del príncipe cristiano, que en Maquiavelo se condensa en una lógica abstracta y fría del poder de autoafirmación del soberano, en Moro se traslada a la organización voluntaria de la comunidad.

Este poder pastoral concebido por Moro se extiende a la totalidad de las relaciones sociales y económicas situándose más allá de las simples funciones del estado político.

El poder en Moro es mucho más que el ejercicio exclusivo de la fuerza pública o el control absoluto sobre un determinado territorio; es un poder pastoral sobre el alma y el cuerpo del pueblo, es una organización técnica de la igualdad de los ciudadanos en un contexto “democrático”.

Si en Maquiavelo la fórmula del estado es la del “máximo estado”, en cuanto poder de confrontación y decisión (preparación para la guerra y para encauzar la maldad humana), en Moro el estado expresa la unidad confederada y pacífica de todas las ciudades en una organización social que tiende a la paz y a la espiritualidad de la vida.

Moro aspira a un orden social y político donde el trabajo restituya la dignidad y la bondad de los hombres, reconciliando a los mismos con su verdadera naturaleza.

No se trata de llegar a una seguridad ontológica o metafísica, sino de alcanzar la seguridad y la paz, basándose en una organización técnico-jurídica equitativa capaz de brindar a cada miembro las condiciones de posibilidad necesarias para llevar a cabo una “vida buena”.

Toda teoría tiene ventajas y desventajas. Hobbes condiciona la paz y la seguridad al poder absoluto del estado. Maquiavelo une el poder de autoafirmación del soberano a la independencia de la República respecto de cualquier potencia extranjera. Moro en cambio, critica y combate la explotación económica, la humillación y la miseria a costa de sacrificar parte de la libertad del individuo, al subordinar algunos aspectos de la vida privada a los intereses de la organización comunitaria.

La exageración en la aplicación del igualitarismo social acaba en algunas ocasiones con los derechos individuales. En otros casos, el hecho de priorizar las libertades individuales genera una fuerte pérdida de los derechos sociales básicos para

llevar a cabo una vida básicamente digna.

Si tuviéramos que sintetizar la aportación más significativa de Moro al tema del poder, podríamos resumirla de la siguiente manera: en primer lugar, la organización económica y social es la razón inmanente de todo el ordenamiento político; en segundo lugar, el poder opera como un sistema, como una red, involucrando a la totalidad de las relaciones humanas.

Moro¹⁷⁵ redacta su obra *Utopía* en el mismo momento en que Maquiavelo escribe el *Príncipe*, de esta forma aparece en la historia una eterna tensión entre los paradigmas filosóficos, que por un lado pretenden basarse en las “realidades históricas” establecidas empíricamente (maquiavelismo, hobbesianismo), y aquellos que justifican sus afirmaciones en ficciones racionales o en “ideas regulativas de la razón” (utopistas, socialistas, kantianos, marxistas, etc.). De esta manera, se establece una distancia entre las teorías que fundamentan el poder en lo que es “de hecho” y aquellas concepciones que lo sustentan en lo que es “por derecho”.

¹⁷⁵Vale aclarar que pese a la contemporaneidad de ambos, Moro no conoció la obra de Maquiavelo.

CAPÍTULO 4
CAMPANELLA.-

4.1. LAS MOTIVACIONES VITALES DE LA FILOSOFÍA DE TOMASSO CAMPANELLA

Continuando con la perspectiva utópica del poder analizaremos el concepto de poder en el filósofo calabrés Tomasso Campanella. Para comprender la utopía política y social de Campanella es imprescindible conocer la pasión filosófica y vital que lo animó. Como primer dato ilustrativo diremos que desde su más tierna juventud el filósofo italiano cree que Dios le ha encomendado la misión de llevar a cabo un cambio revolucionario en la humanidad a fin de renovar los pilares morales y políticos de la misma.

Campanella se enfrenta críticamente a la organización social y política de su tiempo en virtud de que la misma mantiene explotada y humillada a gran parte de la población sólo para satisfacer el afán de lucro de una minoría privilegiada.

Esta reacción genera una utopía política que tiene, por momentos, valor de síntoma no sólo personal sino social. En él se acentúan tres tipos de influencias: la conciencia crítica del milenarismo, la influencia de los grandes descubrimientos y una concepción apocalíptica y salvífica.

Campanella vive convencido de que está llamado a crear una conciencia universalista capaz de unificar a todos los hombres bajo un único poder político y religioso. De esta forma, emprende una cruzada para favorecer la realización de un proyecto político universalista.

Nacido en Stilo (Calabria) en 1568 y de procedencia social baja, por ser hijo de campesinos, conoció la miseria y la degradación social desde la niñez.¹⁷⁶

De formación religiosa dominica, comienza a militar en las huestes de la contrarreforma. Sin embargo, su curiosidad lo lleva a consumir una bibliografía variada e incluso “peligrosa” ante los ojos de la ortodoxia religiosa. Estudia astrología, textos proféticos y libros de ciencias naturales. Además de la consabida renovación política y moral espera una profunda transformación en la estructura de la Iglesia, situación que

¹⁷⁶Los datos que utilizamos sobre la vida de Campanella han sido extraídos del estudio introductorio realizado por Moisés González a la obra de Campanella, T.: *La Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 9-69; y del estudio introductorio de Luigi Firpo a la obra de Campanella, T.: *La città del sole*, Editori Laterza, Bari, 1999, pp. IX-XLVII.

lo coloca muchas veces en entredicho ante las propias autoridades eclesiásticas.

La tensión llega a su máximo grado cuando en 1581 sufre cuatro procesos por herejía, de los cuales sale indemne gracias a las maniobras ideológicas puestas en práctica mediante la mentira o el ocultamiento de sus verdaderas convicciones. Estas prácticas de ocultamiento aliviaron parcialmente el peligroso peso de las acusaciones. Estos sucesos van modelando una conciencia cada vez más heterodoxa en el filósofo calabrés, hasta llegar a concebir que la mentada renovación de la humanidad no es compatible ni con la estructura política vigente ni con la religión cristiana.

En 1597 es enviado a Stilo, al convento de Maria de Gesù, y allí, en su tierra natal, se enfrenta nuevamente con la misma miseria y humillación que había sufrido de niño. Es en este momento cuando Campanella comienza a pergeñar la idea de que es posible y necesario erigir una República de carácter filosófico.

Campanella participa en una revolución política en Calabria que resulta derrotada y, una vez, más nuestro filósofo se enfrenta a los tribunales para su juicio. En 1599 es arrestado y enviado a Nápoles donde se le procesa por el intento de rebelión y de herejía.

Como resultado del juicio es condenado a prisión perpetua, la cual se cumplirá sólo en parte, ya que realmente permanece preso desde 1599 hasta 1626.

Este tiempo es de suma importancia para nuestra investigación, porque es el período en el que escribe las obras políticas más destacadas. Nos referimos a los *Aforismi politici* (*Aforismos Políticos*), de 1601, y a su obra utópica denominada *La Città del sole* (*La Ciudad del Sol*), de 1602; obras que por su sistematicidad e importancia serán objeto de un estudio más detallado.

Es durante este trágico período de encierro permanente cuando se hace más visible su denuncia contra la violencia del poder y contra la tiranía que pretende acallar la voz de los pensadores con todo tipo de torturas y sufrimientos físicos. Los mismos que había padecido durante el juicio de Nápoles.

Por petición de los monjes dominicos de Calabria ante el rey de España es liberado de la prisión en 1626 y un mes después es llevado nuevamente a la cárcel del Santo Oficio de Roma. Allí pasa tres años encerrado, hasta que es liberado en 1629 por gracia del Papa Urbano VIII. En 1634 huye a Francia al enterarse del deseo de las autoridades de Nápoles de extraditarlo nuevamente para enjuiciarlo. En París es recibido por el rey de Francia, Luis XIII, el cual le concede una pensión honrosa que le servirá

para vivir dignamente hasta la llegada de su muerte en 1639. Estos son los aspectos más relevantes de la vida de Campanella que sirven de introducción para comprender mejor las motivaciones de su obra filosófica.

4. 2. LA UNIDAD DEL PODER POLÍTICO Y RELIGIOSO.

A partir de aquí iniciaremos el análisis de los conceptos más importantes acerca de la dominación y el poder contenidos en los famosos *Aforismos Políticos* con el fin de explicitar los supuestos y el alcance de su proyecto político-social. En segundo lugar realizaremos una exposición crítica de la utopía denominada *La Ciudad del Sol*.

En los *Aforismos Políticos* Campanella realiza un ordenamiento sistemático de sus principales conceptos acerca del poder y de la política. Este es el período en que domina el criterio según el cual el poder debe tender a la unificación de la humanidad bajo la forma de una monarquía teocrática apoyada en la concentración del poder religioso y político.

Campanella parte de la idea de que nadie puede ejercitar espontáneamente el dominio sobre sí mismo si primero no está educado para ello y, al mismo tiempo, sostiene que es muy difícil que un gobierno involucrado en luchas intestinas pueda prosperar. La causa del mal reside en la separación y oposición que existe entre las distintas comunidades humanas. Esta separación es lo que produce el odio y las discrepancias constantes a las que están sometidas las distintas naciones. Por lo tanto, el poder político requiere la unidad de muchos y a esa unidad de muchos la denomina comunidad. Para Campanella cualquier fisura o cualquier división de la comunidad no hace más que atentar contra este poder que debe representar a la totalidad social. Por ende, la unidad absoluta es condición indispensable para la conformación del estado. A mayor unidad, mayor poder y, a mayor poder, mayor estabilidad de la comunidad y del estado. La ausencia de divisiones perturbadoras internas facilita el establecimiento de una organización social que es concebida como un organismo social, como un cuerpo común, como una verdadera comunión. Esta verdadera unidad orgánica brindará a la humanidad una nueva era de felicidad y paz universal. En esto consiste su proyecto universalista.

Ahora bien, para justificar este tipo de poder universal Campanella brinda un criterio para diferenciar al dominio legítimo del ilegítimo. Al respecto dice en el aforismo segundo:

“El dominio natural se funda en una comunidad natural; el violento, en una violenta”.¹⁷⁷

Por lo tanto, el fundamento legítimo del poder es el bien recíproco natural. Por natural se puede entender la tendencia de un ser a desplegar su propia esencia, es decir, su propia perfección.

La perfección propia o naturaleza “determina” a cada cosa o persona a desarrollar aquella capacidad que le es intrínseca. El fundamento ilegítimo del poder es la violencia o la coacción, en suma, el distanciamiento por la fuerza de aquellas tendencias que son naturales en los hombres (corrupción).

Ante el poder basado en la violencia, la asociación es el mecanismo espontáneo que utiliza el poder legítimo para desarrollar el bien natural.

Dice Campanella en el aforismo tercero:

“(…) Por lo tanto, la primera unión o comunidad es la del hombre y la mujer. La segunda es la de los padres e hijos. La tercera es la de los amos y criados. La cuarta es la de una familia. La quinta es la de varias familias en un caserío. La sexta es la de varios caseríos en una ciudad. La séptima es la de varias ciudades en una provincia. La octava es la de varias provincias en un reino. La novena es la de varios reinos bajo un imperio. La décima es la de muchos imperios bajo diversos climas y meridianos y bajo el mismo poder. La undécima es la de todos los hombres bajo la especie humana”.¹⁷⁸

De esta forma, la comunidad tiene lugar cuando la unidad se cumple de acuerdo a los mandatos de la naturaleza de cada cosa o persona logrando el bien común.

¹⁷⁷Campanella, T.: *Aforismi politici*, a cura di Antimo Cesaro, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1997, Aforismo N° 2, p. 49; versión española: *Aforismos políticos*, en *La Política*, op. cit., p. 162.

¹⁷⁸Ídem.

Lo que permite diferenciar la unión legítima de la unión ilegítima es precisamente lo común del bien. Por lo tanto, donde el bien es más común el dominio es más legítimo y es más natural. En cambio, donde el bien es menos común el dominio es menos natural y, en consecuencia, es más coactivo.

El dominio político más perfecto se justifica en la sabiduría de los conductores de la comunidad, pues sólo aquel que conoce el bien es capaz de realizarlo extendiéndolo al resto de la humanidad. En la medida en que el poder del sabio posibilite el desarrollo armónico de cada una de las partes que integran el organismo social, cada sociedad tenderá a volverse más estable y perfecta.

El organicismo social de Campanella¹⁷⁹ se corresponde con una teoría del poder que considera justo el desarrollo diferenciado de las distintas naturalezas humanas. Aunque resulte paradójico, la igualdad para el filósofo calabrés se consigue manteniendo a cada hombre en el lugar que la naturaleza le ha concedido y es una condición indispensable para el desarrollo armónico de la sociedad. La propuesta combina la igualdad con un ordenamiento jerárquico en función de los talentos o capacidades naturales. Cuanto más se acerca la organización de la comunidad a la naturaleza o perfección propia de cada uno de sus miembros, más justo y legítimo resulta el poder que dirige el estado.

Coincidiendo con Moro, Campanella rechaza la existencia de la propiedad privada de bienes, porque comprende que es señal de una mala organización del estado. Por eso afirma Campanella en las anotaciones complementarias al aforismo cuarto que:

“La comunidad de bienes es señal de Estado bien organizado. La propiedad es señal de Estado mal constituido. Los bienes son del alma, el cuerpo o de la fortuna. Si los ciudadanos distribuyen bien entre sí todos estos bienes y todo ser humano emplea los dones del alma, del cuerpo y de la fortuna para el bienestar común, será la unión perfecta según naturaleza”.¹⁸⁰

¹⁷⁹Respecto a la metáfora organicista del poder se puede consultar la obra del investigador José González García: *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 75 y ss.

¹⁸⁰Campanella, T.: (1997), p. 49; versión española p. 163.

La enseñanza de Campanella es tan radical en su postura contra la propiedad privada como la de Moro, sólo que la justificación se realiza mediante otro procedimiento, que está vinculado más a la unidad conceptual entre ética y política que a una crítica económica como la que realiza Moro. De todas formas, el organicismo social de Campanella permite pensar en una unidad absoluta de los tres tipos de bienes que se han mencionado: bienes materiales, corporales y espirituales. La única desigualdad que acepta entre los individuos es la que proviene de las diferentes perfecciones naturales.

La unidad armónica del bien, enlazada a la diversidad de los roles individuales, promueve la constitución de un estado perfecto (virtuoso) y estable. Por lo tanto, el estado no responde a la lógica de la autoafirmación, como sucedía en el planteamiento inicial de Maquiavelo, sino que él mismo representa el único medio capaz de desarrollar el bien de la comunidad.

4.3. EL ESTADO Y LA COMUNIDAD COMO UNIDAD ORGÁNICA.

Uno de los requisitos indispensables para lograr el bien común consiste en la puesta en práctica de la unidad de bienes, cuyo eje central es la unidad espiritual. Ahora bien, ¿quién puede fomentar y perfeccionar esta unidad espiritual? La respuesta es clara: sólo la religión es capaz de crear y conservar la paz y la unidad espiritual entre los hombres.

En consecuencia, dice Campanella:

“La comunidad de las almas la crea y la conserva una religión docta, la cual es alma de la política y defensa de la ley natural”.¹⁸¹

En este planteamiento la religión no es simplemente un factor de cohesión social (como en Maquiavelo), sino que Campanella considera a la religión como el alma de la política. Esto significa que la religión racionalizada o religión natural es el fundamento

¹⁸¹Ídem.

de la ley natural. Campanella reclama en este sentido la unidad absoluta entre política y religión.

Esta postura se mantiene también en la *Ciudad del Sol* y se justifica en el hecho de que tanto el temor como el amor a Dios son capaces de crear en los hombres un sentimiento de culpa, imprescindible para el acatamiento y subordinación a las leyes naturales.

El amor y el miedo nuevamente aparecen como elementos centrales en la constitución del poder disciplinario de la sociedad igualitaria. Sin embargo, la función de la religión no queda restringida tan sólo a la constitución del orden social (sujeción a la norma), sino que también implica la unificación de todas las creencias bajo la órbita de un poder común, único e indestructible. La religión conserva para Campanella la impronta de la unidad universal del género humano.

Si el poder se asienta en la unidad común con vistas al bien recíproco, entonces sólo la unidad de la política y la religión puede garantizar el cumplimiento de tal objetivo, porque la unidad del alma se da cuando todos los ciudadanos destinan los recursos obtenidos a la salvación común.

En esto precisamente se fundamenta la afirmación según la cual la religión es la esencia de la política. Sin esta unidad de la política con la religión los estados no pueden funcionar correctamente, pues la comunión universal depende de la unidad natural y espiritual que consagra la religión. La unidad natural es sinónimo de salvación recíproca, y ésta última de religión. Por lo tanto, la política y la religión son piezas esenciales en la constitución de un poder de alcance mundial como el que pretende Campanella.

Pero ¿en qué se sostiene la unidad de las almas? En dos aspectos claves: en primer lugar, en la identidad de las artes y, en segundo lugar, en la práctica habitual de las mismas.

En las anotaciones del aforismo siete Campanella sostiene que la unidad de la religión es la perfecta unidad de las almas. Esto significa que la existencia de religiones diversas promueve la aparición de intereses sectarios o privados, y esto es justamente lo que hay que evitar, porque los intereses sectarios son los que causan la lucha y la

discordia entre los hombres.¹⁸²

Para Campanella, la mera existencia de los intereses particulares o sectarios supone la ruptura en la unidad comunitaria y, en consecuencia, pone en peligro el desarrollo de la unidad natural (salvación común).

Al mismo tiempo, la existencia de los intereses particulares dificulta la gobernabilidad de la comunidad, porque es más difícil unir a los hombres cuando hay distintos sectores en pugna que cuando los objetivos e intereses son coincidentes.

Por ello, la unidad de la religión facilita al soberano la estabilidad en el gobierno y una organización más eficaz de la comunidad política. Todas estas razones llevan a Campanella a sostener que el poder debe tender a la unificación religiosa universal de la humanidad.

El segundo objetivo básico del poder es la unidad de los cuerpos y de la fortuna bajo un poder común. Por eso en las anotaciones al octavo aforismo dice lo siguiente:

“La unión y la sociedad son imperfectos cuando sólo son comunes los bienes del alma, con exclusión de los del cuerpo y la fortuna. Mucho más imperfecta, con mucho, cuando sólo son comunes los bienes materiales, excluidos los del alma y la fortuna. Cuando ningún bien es común, no puede en modo alguno haber comunidad política. El gobierno es óptimo cuando alguien manda sobre ciudadanos unidos y asociados por toda clase de bienes”.¹⁸³

La unidad de la fortuna y los cuerpos supone la inexistencia de la familia en el sentido monogámico¹⁸⁴ que hoy conocemos y la inexistencia del bien particular. Sobre este punto volveremos cuando analicemos la *Ciudad del Sol*.

Este poder unívoco y omniabarcante deja sin efecto cualquier tipo de iniciativa particular que no se ajuste estrictamente a las normas de la comunidad y confía en un orden político que se asemeje más al de la vida monacal conocida por Campanella que

¹⁸²Es evidente en este punto la coincidencia con el argumento hobbesiano acerca de la necesidad de la indivisibilidad de los intereses para mantener la unidad del poder político.

¹⁸³Ibídem, p. 50; versión española p.165.

¹⁸⁴La concepción monogámica se verá reemplazada en la *Ciudad del Sol* por una comunidad de cuerpos.

a la sociedad moderna que empieza a vislumbrarse con el surgimiento de las monarquías nacionales de la época. La unidad política es sinónimo de comunidad y la comunidad es sinónimo de unidad absoluta de bienes. Esta idea comunitarista de Campanella concluye con una prefiguración de la ciudadanía no ya en términos de libertad individual, como en el liberalismo de carácter posesivo, sino en la figura de un sujeto que vive bajo un poder común. El ciudadano se define, en consecuencia, como aquél que perteneciendo a un poder común comparte con los demás sujetos toda clase de bienes. Ser ciudadano significa ser copartícipe de todos los bienes que tiene la sociedad. Ciudadanía y asociación marcan la cualidad del poder unificado de la política y de la religión. Por ello:

“El gobierno es óptimo cuando alguien manda sobre ciudadanos unidos y asociados por toda clase de bienes. Inferior cuando alguien manda sobre ciudadanos sólo ligados por intereses limitados. Ciudadano es el que vive en cualquier comunidad humana, el ciudadano es copartícipe de bienes. Ciudadano óptimo, porque todo lo subordina a la conservación del Estado. Cuando es necesario, pone sus propios intereses al servicio de la cosa pública, sin necesidad de que le conminen a ello. No antepone bien privado alguno al bien común. Se consagra totalmente al bien común”.¹⁸⁵

La ciudadanía expresa entonces la identificación del bien individual con el bien colectivo. En consecuencia, el poder es la manifestación política de la unidad de todos bajo un mando común. La subordinación del individuo a los intereses de la comunidad y del estado permite consolidar la unidad de las virtudes externas del alma y del cuerpo.

La unidad del estado es la condición indispensable para llegar a la felicidad de la comunidad. La fórmula de Campanella puede resumirse de esta manera: a mayor unidad, mayor poder y a mayor poder, mayor felicidad.

El estado político se fundamenta, en consecuencia, en la triple unidad de bienes y se refuerza con la participación de cada uno de los ciudadanos en el poder del estado a través de las funciones que realiza. Estas funciones son pensadas como una parte de la organización total de la sociedad. La participación de los individuos en los bienes públicos refuerza la representatividad de los gobernantes y fortalece al estado. Por el contrario, una menor participación de los ciudadanos en los bienes públicos supone una

¹⁸⁵Ibídem, p. 50; versión española pp. 165-166.

mayor debilidad del estado.

Los vínculos de los individuos entre sí se miden de acuerdo con la participación que tienen los ciudadanos en los bienes públicos, sean estos espirituales, corporales o materiales.

Campanella confía más en la cohesión social y política que se gesta en el vínculo espiritual de los hombres (relaciones simbólicas o culturales) que en la unidad social que se origina por medio del intercambio material (relaciones externas). Por eso, la religiosidad popular consagra una unidad mucho más efectiva a la vida humana que cualquier otro tipo de poder.

4. 4. PODER LEGÍTIMO Y PODER SUPREMO.

Campanella define al poder legítimo como aquel acto de dominio que hace uso de la espada pública o del convencimiento racional, siguiendo los dictados de la naturaleza de las cosas. Sólo el dominio que se ejerce de acuerdo con este criterio puede ser considerado lícito. Todo poder que se aplica en contra de la virtud es dominio violento.

El planteamiento de Campanella se enfrenta al mismo problema que tienen todas las posturas perfeccionistas en ética, a saber: ¿cómo determinar con precisión el concepto de virtud sin caer en el autoritarismo de carácter filosófico?

Campanella define a la virtud política como una sabia combinación de las fuerzas del espíritu con las fuerzas del cuerpo. Para que el gobernante se encuentre en condiciones de ejercer el control del estado, su virtud debe ser "*d'animo e di corpo insieme*" (de alma y de cuerpo conjuntamente).¹⁸⁶ El mejor régimen político es el que mantiene en el poder a aquéllos que, o bien por virtud espiritual o bien por virtud física, o bien por ambas a la vez, sobresalen del resto de los ciudadanos. La virtud política coincide con la virtud personal y sólo de ésta última surge la legitimidad del poder.

En consecuencia:

¹⁸⁶Ibidem, p. 50, versión española p. 167.

“El gobierno a tenor de la naturaleza es perfecto cuando el titular del mismo disfruta de fuerzas anímicas y corporales. Imperfecto, cuando sólo disfruta o de fuerzas corporales o de fuerzas anímicas. El gobierno es violento en grado sumo cuando su titular no está dotado de cualidades anímicas ni corporales”.¹⁸⁷

El pensamiento de Campanella se inscribe en la concepción del poder como expresión de la soberanía del estado. Si en Maquiavelo el poder soberano expresa la autoafirmación de la fuerza del estado frente al resto de los poderes, y si en Hobbes el poder es creación contractual del soberano absoluto, en Campanella el poder se inscribe nuevamente en el control del estado sobre la vida de los hombres bajo la forma de una organización autoritaria de los bienes espirituales, corporales y materiales.

En los *Aforismos* reaparece la idea de que el poder del estado debe servir para controlar las acciones de los individuos, elemento que en Moro había sido superado por la idea de una organización económica y social específica. Para ser justos con la obra de Campanella diremos que esta situación se corrige en gran medida en *La Ciudad del Sol*. Sin embargo, en los *Aforismos* prima la idea de que la forma de gobierno más perfecta es una monarquía de corte universal. Por ello, la situación de dominio es definida en el aforismo catorce de la siguiente manera:

“Pero verdaderamente se dice que ejerce dominio solamente aquel en cuyas manos reside el poder supremo del Estado”.¹⁸⁸

Y en el aforismo quince menciona con claridad su concepto de poder supremo:

“El poder supremo es el poder de la espada, esto es, el de la muerte y de la vida, y reside en aquél que se reserva para sí el derecho final de decidir sobre la muerte o la vida”.¹⁸⁹

Para Campanella el poder supremo se define por su decisiva capacidad de

¹⁸⁷Ídem.

¹⁸⁸Ibídem, p. 51; versión española p. 168.

¹⁸⁹Ídem.

actuación en el campo del derecho natural. El derecho a decidir sobre la vida o la muerte de los ciudadanos es el factor clave en la determinación de la soberanía del estado y en el control del poder. El estado es la manifestación de Dios en la tierra, y por ende, es el responsable último de la vida o la muerte de los súbditos.

En los aforismos siguientes la imagen del gobernante se va completando. De esta forma, Campanella compara la figura del gobernante con la del sabio. El sabio es aquél que manda por naturaleza, determinando el destino y la función de cada individuo dentro de la comunidad de acuerdo a sus virtudes y disposiciones particulares.

La autoridad máxima reúne el poder político y religioso en una sola entidad y su *status* está por encima del resto de los ciudadanos. De tal forma, es una suerte de divinidad en la tierra sólo reemplazable por otro sujeto de mayor perfección.

El orden orgánico y natural se afianza sobre la idea de que la República perfecta es aquella en la que cada individuo es elegido para desarrollar la tarea para la cual ha nacido.

Al respecto sostiene:

“La naturaleza crea gentes dotadas de vigor intelectual, pero no corporal, para que sean sacerdotes y filósofos consejeros en la República. Crea a los dotados de fuerza corporal y de entereza anímica para soldados. Crea a los de mente lenta y vigor manual para campesinos. Crea a los rápidos con los pies para mensajeros y soldados de infantería. Crea a los diligentes para mercaderes. Crea a los rápidos de buen peso y fuertes para jinetes. Crea a los habilidosos con las manos para tejedores y artesanos. Crea a los elocuentes para embajadores y predicadores. Crea a los justos para jueces. Crea a los débiles de cuerpo y de mente para esclavos. Crea a los que están dotados con vigor intelectual y corporal para caudillos, capitanes y reyes”.¹⁹⁰

Cuando cada individuo cumple con el rol para el cual fue creado, la sociedad se torna una organización racional. De aquí se extraen algunas consecuencias importantes en referencia al dominio político, pues las relaciones de dominio son determinadas por la esencia de los entes, y en consecuencia, no son fácilmente cambiables. Por ejemplo, el hombre domina naturalmente a la mujer, el padre a los hijos, el viejo a los jóvenes, el

¹⁹⁰Ibídem, p. 53; versión española p. 173.

fuerte al débil y el sabio al ignorante. Esta atribución de perfección no responde a ningún factor social sino que se da en forma natural de acuerdo a la perfección que cada uno posea.

Sin embargo, existe un atenuante ante este determinismo de la esencia porque afirma al mismo tiempo que si existe una mujer que sea más sabia que el hombre, entonces debe dominar la mujer. Por lo tanto, el criterio último para determinar el factor dominante en la relación de poder es la sabiduría de cada sujeto. La perfección de las personas proviene de su determinación natural y esto genera una división espontánea del trabajo difícilmente modificable. Por ende, el poder supremo se concentra en la persona del sabio, el cual reúne en forma exclusiva y permanente tanto el poder político, como el poder religioso.

4. 5. LAS FORMAS DE GOBIERNO.

En los *Aforismos* se postula que no existe una forma de gobierno absolutamente superior a las otras, aunque también se afirma que en ciertos casos es mejor la monarquía y en otros casos el gobierno de dos o más personas. Cuando los pueblos atraviesan períodos de guerra es mejor el dominio de uno solo; hecho que obliga a nombrar a un dictador para lograr celeridad en las decisiones políticas.

En cambio, en tiempos de paz es mejor un gobierno de dos personas (cónsules), a fin de que las medidas de gobierno se pongan en práctica sólo después de ser dialogadas y meditadas con cierta calma. A pesar de todo, Campanella se inclina por el gobierno de uno solo (principado), porque si es bueno, es preferible uno bueno que varios buenos, y si llega a ser malo, es preferible uno malo en el poder que muchos malos. Por lo tanto, es preferible siempre una monarquía o un principado a un gobierno colectivo o plural. En última instancia, reconoce de un modo no muy preciso que las distintas formas de gobierno están sujetas a un devenir cíclico, aunque esta ciclicidad pueda ser modificada en orden a las distintas experiencias históricas. Del principado surge la tiranía, contra la tiranía nace el gobierno de algunos y, finalmente, bajo la guía de una persona seguida por la plebe se derroca al gobierno de algunos y se crea la república popular y luego, al estar mal gobernada, reaparece la tiranía.

4. 6. LOS ASPECTOS CENTRALES DEL PODER.

Los aspectos claves del poder como **el derecho, la equidad, la ausencia de propiedad privada y el estímulo a la utilidad pública** no pueden concretarse sin el control por parte del estado de la educación, la natalidad y la juventud.

Respecto del primer tópico dice Campanella:

“Allí donde son elegidos jóvenes por maestros públicos y decididos para desempeñar los oficios para los que están naturalmente inclinados, la República se hace muy floreciente. En cambio, allí donde se ocupan los cargos por azar, por ejemplo, son elegidos reyes por ser hijos del rey, o son elegidos oficiales por ser hijos de los nobles, la República se ve continuamente debilitada”.¹⁹¹

Por lo tanto, la selección de los jóvenes para los puestos claves de la sociedad, en función de su capacidad natural, y la elección por parte del estado de los educadores del talento de los niños son factores determinantes en la constitución de un orden equitativo y solidario.

De la misma forma concibe que es imprescindible desarrollar una política demográfica con el objetivo de acometer un crecimiento racional de la población y un mejoramiento de la raza. Por ello, los matrimonios no pueden llevarse a cabo de cualquier manera, estableciéndose en consecuencia, una serie de requisitos morfológicos para el mejoramiento de la raza. Esta teoría se hará más específica en la *Ciudad del Sol*. En el texto que estamos analizando encontramos la siguiente referencia:

“Y esa ruina (se refiere a la decadencia) la padece mucho antes aquella República en la que los matrimonios tienen lugar sobre la base de la dote y en función de una riqueza semejante, y no sobre la base de un mismo rigor intelectual y corporal de los contrayentes, de lo que sería de esperar una buena raza, como enseña Pitágoras”.¹⁹²

Este ideal de control sobre la raza tiene como fin mejorar la especie humana

¹⁹¹Ibídem, p. 54; versión española p. 174.

¹⁹²Ídem.

asegurando la fortaleza en los seres que nacen. Es importante marcar la preocupación que el poder ha tenido y que aún tiene por el control sobre la constitución biológica del hombre. Esta fantasía respecto del control racial ha estado presente en autores de distintas tendencias y ha tenido un terrible desenlace en la utilización política que el nazismo y el fascismo efectuaron en nuestro siglo como consecuencia de la utilización de la teoría de las razas surgida en el siglo XIX .

La preocupación por el mejoramiento de la raza (prácticas de biopoder) se encuentra desarrollada en la teoría del poder de Campanella, pero con una intención absolutamente diferente a las esgrimidas por los nacionalismos del siglo XX. Campanella pretende establecer por medio de la comunidad de bienes una sociedad universalmente unida. Es decir, no está preocupado por crear un modelo excluyente o discriminador, sino que su objetivo es exactamente el opuesto, a saber: generar la integración de todos los individuos bajo un gobierno común sin diferencias superfluas o injustas.

El sueño del dominico persigue la construcción de una monarquía universal que se parezca lo más posible al reino de Dios en la tierra. La profecía de la unidad absoluta está preanunciada por los astros y Campanella cree ser el profeta elegido para anunciar el proyecto político de Dios.

Los *Aforismos* constituyen desde este punto de vista una anticipación lúcida de la teoría del poder que se desarrolla en la utópica *Ciudad del Sol*. El gran acierto del pensador calabrés reside en que los *Aforismos* están contruidos con un ánimo fundacional inigualable y con una admirable sistematicidad. Al mismo tiempo, sienta las bases de una teoría de la dominación que concibe al Estado no como un mero instrumento para cumplir con los deseos egoístas y posesivos de los individuos, sino como el medio más idóneo para realizar el bien común. Por ello, esta obra representa un ejemplo de cómo se puede constituir una teoría política que al mismo tiempo conjugue los aspectos éticos y políticos dentro de un marco de justificación racional y universal. Sin embargo, habrá que esperar hasta la redacción de la *Ciudad del Sol* para conocer el proyecto político más acabado y crítico de la obra de Campanella.

4. 7. UTOPIA Y PODER EN LA CIUDAD DEL SOL.

Este opúsculo es redactado, en italiano, en 1602 y es la obra que continúa inmediatamente a los *Aforismos*. Pertenece al período en que Campanella está en prisión y representa la expresión idealizada de la revolución fallida de 1599 en la cual participara.

Esta obra “poética”, característica de la época renacentista, representa la necesidad de encauzar las intenciones revolucionarias dentro de un marco racional.¹⁹³ Por eso, aquí se presenta una forma de organización política y social cuya única autoridad es la razón.

Frente a sus obras anteriores, donde la religión católica y el poder político conformaban una unidad absoluta, en la *Ciudad del Sol*, la religión se vuelve un culto puramente racional, eliminando la idea de una monarquía teocrática de carácter mundial. Al intentar racionalizar la creencia religiosa, Campanella se opone radicalmente a la religión de la cual proviene.

En esta nueva etapa del pensamiento del dominico, la religión positiva es representada como una forma de vida inferior y, por lo tanto, es impropia de cualquier hombre que se jacte de usar correctamente su racionalidad.

Dice Campanella en *La Ciudad del Sol*:

“Sobre el altar solamente hay un mapamundi bastante grande, sobre el que está pintado todo el cielo y otro sobre el que está pintada la tierra. Después sobre el techo de la cúpula están representadas todas las mayores estrellas del cielo, y de cada una de ellas con tres versos se describen el nombre y la influencia que ejercen sobre las cosas terrenas...”¹⁹⁴

¹⁹³Al respecto se puede consultar el erudito artículo de Bobbio, N.: “Introduzione” a la obra de Campanella, T.: *La città del sole*, Torino, Ed. Giulio Einaudi, 1941, p. 30; la referencia introducción se encuentra reeditada como “Postfazione” a *La città del Sole*, Bari, Ed. Laterza, 1999, pp. 103-109.

¹⁹⁴Campanella, T.: *La città del sole*, op. cit., 1999, p. 6; versión española de *La ciudad del sol*, en *Política*, op. cit., p. 226.

Esta afirmación muestra que en la nueva ciudad el conocimiento fundamental es la astrología, dado que las religiones positivas no tienen ya la centralidad que tenía en su anterior obra. El poder del príncipe se encuentra en manos del “Metafísico”, figura que representa la unidad del príncipe con el “sacerdote racional”, fusionándose el poder político con el poder religioso. El nuevo príncipe-gobernante según Campanella se llama Sol y representa la unidad espiritual y temporal de los hombres. Éste se ocupa del gobierno de todos los asuntos de los humanos y tiene tres príncipes adjuntos que son: Pon, Sin y Mor, los cuales representan la Potestad, la Sabiduría y el Amor.

El primero se encarga de todo lo relativo a la guerra, el segundo se ocupa de administrar las ciencias y las artes, y el tercero gobierna todo lo concerniente al amor, al sexo y a la reproducción.

Para Campanella, el poder emancipador de la humanidad se encuentra en el conocimiento de la estructura de la realidad, argumento que aplica a su utópica ciudad y que tiene su origen en el pitagorismo, corriente con la cual se identifica en muchos aspectos y por la que guarda una gran estima.

Por ello, los solares (los habitantes de la ciudad utópica) deciden vivir en comunidad de acuerdo a las leyes que emanan de la filosofía. Esta concordancia entre saber y organización social muestra una postura ingenua del autor al pensar que el saber y el mal jamás pueden estar asociados. Los solares consideran que la organización racional de la sociedad es la estructura más adecuada para desarrollar una vida humana perfecta, por lo tanto, tarde o temprano ésta tendrá que ser imitada por el resto de las comunidades.

Muchos de los temas centrales de esta obra ya están anticipados en los *Aforismo*. Por ejemplo, la república perfecta se articula a partir de tres elementos claves, a saber: la comunidad de bienes, la comunidad de mujeres y la educación generalizada.

Por otra parte, en la nueva utopía de Campanella se destaca la importancia de la organización laboral, idea que comparte plenamente con Moro. Al mismo tiempo, supone que una organización científica del trabajo humano y una revalorización del trabajo comunitario permitirán una vida mejor, alejada del temor al hambre y más próxima a las ciencias y a las artes. La unidad por la supervivencia viene acompañada de la unidad de los demás bienes de los hombres. En una tesis radical Campanella afirma que el mal de los hombres proviene del egoísmo de los intereses individuales o privados.

Dice Campanella:

“Todas las cosas son comunes, que no sólo el alimento, sino también las ciencias, los honores y las diversiones son comunes, pero de tal forma que nadie puede apropiarse de cosa alguna. Ellos sostienen que toda la propiedad nace de tener casa por separado, e hijos y mujer propia, y de aquí nace el amor propio, pues por encumbrar con riquezas o dignidades al hijo o por dejarle bienes en herencia, todos se convierten en depredadores de los bienes públicos”.¹⁹⁵

Por ello, para que se realice una vida digna y feliz es indispensable la abolición de la propiedad privada y de todo bien particular. Esto se radicaliza cuando promueve que los hijos deben pertenecer al estado y que las mujeres deben ser compartidas por la comunidad, de acuerdo con ciertas reglas de higiene y de procreación previamente establecidas.

“Se trata de una gente que llegó allí de la India, y muchos eran filósofos, que huían de la ruina provocada por los tártaros, y de otros saqueadores y tiranos, por lo que acordaron vivir en común de acuerdo con la filosofía, si bien la comunidad de mujeres no formaba parte de las costumbres de su país de origen, sí es costumbre entre ellos, y éste es el modo de vivir”.¹⁹⁶

Nuevamente afirma que el estado sólo puede mantenerse firme y estable si hay una unidad absoluta de bienes, aunque agrega explícitamente la necesidad de llevar a cabo la comunidad de mujeres. Esta teoría no promueve la promiscuidad de los hombres, sino un ordenamiento eficaz en la reproducción y en la higiene sexual con vistas al mejoramiento de la raza y a la regulación de la descendencia.

La racionalidad en la organización social abarca de esta manera a todos los aspectos de la vida privada, anulando la existencia de la misma en función de la unidad absoluta de todos los miembros de la sociedad.

La organización social y política tiene como ejes centrales la educación universal

¹⁹⁵Ibídem, p. 11; versión española p. 231.

¹⁹⁶Ibídem, p. 10; versión española pp. 230-231.

y el trabajo científicamente programado. La idea de Campanella es que todos deben trabajar cuatro horas diarias en una distribución científica del trabajo, dedicando el resto del tiempo al cultivo de las ciencias y las artes.

Afirma Campanella al respecto:

“Pero entre ellos (los solares), repartiéndose entre todos los oficios y las artes y los trabajos, ni siquiera les toca trabajar cuatro horas al día a cada uno; así que todo el resto es aprender jugando, discutiendo, leyendo, caminando, y siempre con alegría”.¹⁹⁷

El esfuerzo compartido aumenta la productividad y libera a los hombres del miedo al hambre, restituyendo la dignidad a la humanidad. En la medida en que cada uno cumple con las tareas para las cuales ha sido naturalmente dotado, lo que se asegura es la eficacia del sistema económico y los beneficios comunes que de éste se derivan. El cumplimiento “natural” de la división del trabajo provoca la prosperidad del género humano. Al mismo tiempo, la organización racional del esfuerzo disminuye el trabajo y garantiza que la labor sea cada vez menos penosa para la humanidad.

Esta obra reivindica la importancia del trabajo para la continuidad de la especie humana y le devuelve la dignidad a la actividad laboral, desacreditando el parasitismo de las clases dominantes. Por consiguiente, invierte el concepto de nobleza de la siguiente manera:

“Por eso (los solares) se ríen de nosotros que consideramos faltos de nobleza a los artesanos, y llamamos nobles a aquellos, que no aprenden ningún arte, viven en la ociosidad y mantienen en la ociosidad y la lascivia a tantos servidores para ruina de la República”.¹⁹⁸

La resignificación de la palabra “nobleza” alude a la dignidad que adquiere la cooperación orgánica de los hombres, como medio para liberar a la comunidad de la miseria e indecencia que provoca la explotación social. El trabajo es el instrumento por el cual el hombre construye su humanidad, desarrollando su esencia. Es evidente que

¹⁹⁷Ibídem, p. 24; versión española p. 247.

¹⁹⁸Ibídem, p. 13 ; versión española p. 233.

gran parte de estas ideas serán retomadas por la corriente marxista, donde la actividad libre es sinónimo de autorrealización.

Campanella supone, en un sentido inverso al de Hobbes, que la naturaleza humana se corrompe por la injusticia existente en la organización económica y social de la comunidad política. Por ende, el mal no es intrínseco al hombre, sino que proviene de la injusticia que causa la explotación social; concepto que nos recuerda la postura de Moro.

Desde esta perspectiva, la política resulta una teoría explicativa de las causas que producen la deformación de la naturaleza humana, reintegrando al proceso del dominio político su sentido humano.

Afirma Campanella al respecto:

“Dicen (los solares) que una gran pobreza convierte a los hombres en viles, astutos, ladrones, insidiosos, apátridas, embusteros, falsos testigos, y las riquezas en insolentes, soberbios, ignorantes, traidores, gentes sin amor, que presumen aquello que no saben”.¹⁹⁹

Frente a las teorías que atribuyen a la naturaleza humana la cualidad congénita del egoísmo o del mal (como las concepciones de Hobbes y Maquiavelo), tanto Moro como Campanella sientan los fundamentos filosóficos del igualitarismo y de los derechos sociales, ya que comprenden que la causa de la miseria humana no se encuentra en la naturaleza “malsana” del hombre, sino en el orden irracional e injusto de la sociedad.

Campanella contrapone a la explotación y la pobreza un modelo comunitario de producción y distribución de bienes al cual denomina comunidad. La comunidad es una forma de organización social que hace a todos por igual ricos y pobres al mismo tiempo. Todos son ricos porque lo tienen todo y lo poseen todo. Pobres, porque sólo se sirven de las cosas que necesitan.

El principio en el que se basa la producción de los solares, es en el rechazo a las necesidades superfluas o inventadas de los hombres, preocupándose exclusivamente de satisfacer las necesidades naturales de los hombres. De la aplicación de este principio

¹⁹⁹Ibídem, pp. 24-25; versión española p. 247.

se desprende que los bienes materiales son poco apreciados por los hombres, por el simple hecho de que todo el mundo tiene cuanto le es necesario.

Esta idea supone que las únicas diferencias aceptables para la comunidad son las distinciones de honores, ya que no responden a la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, sino a los actos que la comunidad valora como heroicos o que contribuyen en forma destacada al afianzamiento del bien común.

La idea de Campanella es que el intercambio comercial entre las comunidades debe estar relegado a un segundo plano, dando lugar a que los bienes materiales sean valorados sólo en su dimensión de medio, impidiendo que se vuelvan un fin en sí mismos. Por eso, los solares aprecian el oro y la plata como valor de uso, pero le restan importancia en lo que respecta a su valor de cambio.

Campanella aspira a una sociedad en donde el valor comercial exclusivo sea el valor de uso de los bienes frente al intercambio comercial que empieza a desarrollarse en el Renacimiento. Por ello, los únicos intercambios con el exterior se realizan sólo ante un caso de necesidad extrema y por medio de los mercaderes. En este contexto, la moneda únicamente tiene un uso externo en la economía de la comunidad, en la medida en que sirve para comprar bienes que en la ciudad no se pueden adquirir, más allá de que se tienda a usar como modalidad preferida del intercambio el mecanismo tradicional del trueque.

4.8. LA VIRTUD DEL SOBERANO POLÍTICO.

El planteamiento de Campanella es claro: el deseo humano no puede estar dirigido exclusivamente sobre los aspectos materiales de la vida, como si éstos fueran fines en sí mismos. El deseo debe proyectarse sobre otros valores como las artes y las ciencias. Usamos el término “artes” en el sentido de tener ciertas habilidades para realizar determinados trabajos, como por ejemplo cultivar la tierra o hacer ciencia, etc. No se refiere exclusivamente a la artes plásticas o a la estética, como sucede actualmente. En consecuencia, el poder debe estar basado en la virtud moral y ésta última, se sustenta en la disposición natural de los hombres. La disposición natural de los hombres virtuosos depende, entre otras cosas, de las condiciones en las que fueron procreados y

de la salud de los progenitores.

Campanella cree que los hombres que pervierten su naturaleza, sólo acatan las normas legales por miedo a la sanción; en cambio, el hombre virtuoso se somete a la norma porque su naturaleza perfecta coincide con el orden perfecto de las leyes. Entonces, la preocupación por el control sobre la generación de la vida se vuelve un factor fundamental para el estado. Para ello, existe un exhaustivo seguimiento de los comportamientos sexuales y reproductivos desde la más tierna infancia, en el que se juzgan las virtudes físicas y anímicas de cada individuo, atendiendo a su futuro desempeño sexual.

Este ordenamiento sexual es esencial para que la virtud arraigue en los habitantes solares. Sin entrar en detalles, podemos decir que la perspectiva del poder en Campanella se estructura sobre una concepción cósmica, lo que supone que todos los acontecimientos políticos pertenecen también al orden “cósmico divino”. Por ello, el máximo representante del poder político debe ser un metafísico o filósofo, esto es, una persona que al mismo tiempo que sea capaz de conocer el orden objetivo de la realidad, esté en condiciones de guiar a su comunidad hacia la perfección.

Para que una persona pueda alcanzar el máximo *status* de gobernante (Sol) tiene que conocer las historias de los pueblos y sus ritos, las repúblicas y sus leyes. Al mismo tiempo, debe ser experto en ciencias (matemáticas, física y mecánica) y debe tener una especial predisposición por la astrología. Semejante saber implicaría el conocimiento de todas las artes y ciencias, de suerte que pueda reconocer la unidad del “todo divino”. Por ello, el poder supremo es la suma del poder político y el poder sacerdotal. Sólo aquel que conoce el orden objetivo total de la realidad está en condiciones de emprender el mejoramiento de la humanidad en términos de virtud moral y sabiduría científica.

Campanella cree ciegamente que la racionalidad puede llegar a salvar al hombre del desorden y del mal producido por la injusticia social, llegando a sostener que, aunque el Sol se equivoque en sus decisiones de estado, jamás dirigiría la violencia contra el pueblo.

El conocimiento al que aspira Campanella no es un saber meramente libresco, sino que supone un acercamiento al orden mismo de las cosas; es decir, el Sol actúa en función del reconocimiento del gobierno de Dios sobre todas las cosas. Sólo a partir de este reconocimiento cósmico la política puede asentarse sobre bases sólidas.

El dominio político es, en última instancia, “poder salvífico y liberador”, tanto del dolor como de la humillación de la explotación. En consecuencia, la teoría del poder en Campanella no puede escindir el orden natural del orden moral y este último del orden político. El reconocimiento de la superposición de los órdenes anteriormente mencionados genera la idea de que sólo es posible la felicidad del individuo si la ciudad lleva a cabo una organización perfecta. Por consiguiente, la sabiduría del soberano es la garantía final de una vida humana que sólo puede ser digna dentro de la comunidad.

El pecado original no consiste, como dice el propio Campanella, en “el pecado de Adán”,²⁰⁰ sino en una equivocada organización en la forma de educar, en la manera de engendrar y en el desorden moral que esto provoca. De suerte que, tanto la culpa como el castigo podrían evitarse si la comunidad prestara la debida atención a estas dos funciones decisivas para el mejoramiento de la especie humana.

En concordancia con Moro, Campanella restituye a la organización política la responsabilidad de una vida digna. La culpa de los hijos no nace del pecado original, sino de los malos procedimientos organizativos de la comunidad política. El Sol, en tanto sacerdote supremo, debe velar por la salud moral y física de los individuos de la comunidad. El sueño salvífico del poder coincide en Campanella con su visión apocalíptica del mundo. Por lo tanto, se considera el profeta llamado a anunciar una nueva forma de vida universal. El poder nuevamente se convierte en *Poder Pastoral*.

4. 9. CAMPANELLA FRENTE AL PENSAMIENTO DE MAQUIAVELO Y MORO.

A) La función del conflicto social.

Lo importante en este momento es mostrar que los cambios políticos se deben en gran medida a una serie de luchas que podríamos denominar de clase. El conflicto se instala, como en Maquiavelo, en el centro mismo de la lógica del poder, pero, como veremos, tiene un significado diferente.

²⁰⁰Ibídem, p. 53; versión española p. 276.

Las rivalidades son la sustancia de la historia y de éstas depende la decadencia o el florecimiento de los pueblos. Sin embargo, las luchas deben ser eliminadas cuando sobrepasen el límite del honor o cuando se efectivice el reconocimiento simbólico que procuraban.

De acuerdo con Campanella son dos las clases que litigan en la sociedad de su época: la nobleza y la plebe. Clasificación que comparte con Maquiavelo.

Cuando la plebe vence en las contiendas de clase, ésta puede acceder a honores y reconocimientos “similares” a los de la nobleza, entonces la república se engrandece porque la mayoría se torna más virtuosa. En contraposición con esto, si la plebe vence, arrastrando a la nobleza a comportamientos indignos (generalizando el mal gusto o la degeneración de las costumbres), entonces la república se debilita.

Ahora bien, lo peor que le puede pasar a una república es que venza la nobleza, pues el desequilibrio de poder entre la élite y la mayoría genera una tiranía que arruina a todos.

Campanella acepta cualquier contienda política, menos aquella que se origina en la diversidad de los intereses económicos o en la pluralidad de las interpretaciones religiosas, porque éstas terminan destruyendo el orden social. Por lo tanto, la unidad religiosa y de fortuna es absolutamente necesaria para la unidad del estado.

Campanella, en oposición a Maquiavelo, sostiene que las disputas de clase terminan arruinando a la sociedad. De esta forma, el pensador calabrés se muestra incapaz de comprender la aportación que ha realizado la lucha de clases al desenvolvimiento de la libertad en la historia. La consecuencia es clara: al eliminar toda contienda religiosa y económica el estado se convierte en una nueva versión del *Leviatán*, aunque sobre bases no “científicas”, en la medida en que se apoya más en el conocimiento prudencial que en el estudio de los razonamientos deductivos con validez universal.

B) Racionalidad y legalidad política.

Maquiavelo comprende mejor que Campanella la necesidad de encauzar los conflictos sociales, y el error que se comete al querer evitar las contradicciones económicas que surgen de la lucha de clases. En cambio, Campanella rechaza la razón

de estado que Maquiavelo parece defender colocándose más allá del bien y del mal. Para el filósofo calabrés, la ley y la razón política deben establecer la equidad social, afianzando el reino universal de la justicia y la libertad. Para Campanella las bases de la teoría del poder de Maquiavelo son endebles y peligrosas, porque no se asientan sobre la razón eterna que proviene del orden natural, es decir, de Dios.

Campanella construye su discurso sobre el poder con una expresa voluntad de contradecir al pensador florentino. Para ello se basa en la concepción de una racionalidad objetiva o cósmica²⁰¹. En cambio Maquiavelo utiliza una racionalidad de carácter inmanente, sustentada en la experiencia histórica y en la práctica política concreta.

En consecuencia, para Campanella la ley debe expresar el orden racional-divino que tienda al bien común. Esto supone que la ley es el garante del orden social- racional, en tanto que organiza en forma correcta el camino hacia la perfección de las almas y los cuerpos. La ley surge de la razón común (escrita y promulgada para el bien de todos) de acuerdo con los dictados de la razón eterna.

Sin embargo, Campanella piensa que la razón no surge del diálogo de los hombres comunes, sino de la sabiduría de las autoridades humanas. Por ello, a pesar de que la razón es común a todos los hombres, la confección de la ley es un derecho exclusivo de los hombres más perfectos (más sabios). Los sabios, es decir, los gobernantes, deben encargarse de establecer las leyes que permitan la vida recta de las almas, la integridad física del cuerpo y la fortuna de los bienes. La ley humana, para ser efectiva y justa, debe ser natural, esto es, eterna. En cambio, las leyes que responden sólo a los intereses puntuales o a las necesidades del momento terminan siendo variables y negativas para el orden social, porque no se ajustan al bien común.

La ley humana natural es para Campanella una derivación de la ley de Dios en tanto ley natural. Para que las leyes humanas se parezcan a las leyes divinas deben ser

²⁰¹De todas formas, resulta posible aceptar la afirmación de Di Napoli, D.: “Tomasso Campanella e l’unità della sua teoria politica”, en *Sapienza*, vol. XXII, p. 53, cuando afirma que, en realidad, Campanella cree que con los *Aforismos* se está “fundando” la ciencia política, sólo si entendemos por ciencia algo muy distinto a lo que se entiende en la Modernidad. Al no tener ningún correlato empírico y al estar basado sobre aspectos discursivos utópicos de una razón cósmica u objetiva, Campanella se aleja del ideal de exactitud y predictibilidad que la ciencia moderna desea obtener para los asuntos humanos, como sucede en el caso de la teoría política de Hobbes.

eternas y deben respetar las costumbres de los pueblos. Los cambios permanentes de las leyes expresan un estado de inestabilidad política y denuncian la intención tiránica que esconde el interés particular frente al interés público.

Para lograr que el poder sea más estable hay que analizar la proporción de las leyes instructivas frente a la proporción de las leyes punitivas. El poder es más estable cuando las primeras superan ampliamente a las segundas. En caso contrario, el poder es débil e inestable.

La organización jurídica debe propender a la igualdad, factor que constituye el sustento de la república. Frente a la postura de Moro, que hace depender la igualdad de una organización económica y social justa, Campanella agrega que sólo se puede alcanzar la equidad social si se realiza una comunidad de bienes. Reivindicación social que debe estar garantizada en la legislación del estado.

Campanella está convencido de que las enormes diferencias sociales promueven la violencia y el crimen. Por eso en el aforismo cuarenta y uno sostiene lo siguiente:

“Los muy pobres son inclinados al robo, insidiosos y perjuros. Los muy ricos, soberbios y lujuriosos. Los muy ignorantes, causantes de ruinas. Los muy astutos variabilísimos”.²⁰²

En concomitancia con el pensamiento de Moro, Campanella afirma que la pobreza extrema, acompañada de una excesiva riqueza, causa la violencia social y la inestabilidad de la república. Para que exista una legislación justa es necesario contar con un modelo de usos y costumbres tan ejemplares, que permitan al pueblo volverse virtuoso. La virtud del pueblo completa el cuadro de situación de una república equitativa y sana. La misma se compone de cinco elementos centrales, a saber: riqueza pública, modestia privada, gobierno justo, libertad de expresión y espíritu exento de lucro y de temor. Estas cinco cualidades del Estado y de la ciudadanía promueven la grandeza del pueblo y afianzan el poder político.

²⁰²Ibídem, p. 56; versión española p. 178.

4.10. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DEL PODER EN CAMPANELLA.

A) El surgimiento de la preocupación social.

Esta obra responde al segundo proyecto político del autor, en el cual se reemplaza la idea de una monarquía teocrática o papal universal por una república gobernada por el saber filosófico. Esto expresa el retorno a una fundamentación metafísica y ética del poder, basada en la racionalidad objetiva o cósmica del universo.

Hay que destacar además su constante defensa de la igualdad social, al enfrentarse a un orden jerárquico sustentado en la herencia y en la propiedad feudal. Todo esto, sumado al reconocimiento que hace del trabajo como factor esencial del desarrollo humano, constituye un aporte importante a la creación y defensa de la justicia social.

B) Unidad y diversidad del poder político.

Si en Hobbes la sociedad civil se veía asfixiada por el poder del estado, en Campanella sucede algo semejante porque el desarrollo del individuo, en tanto parte constitutiva del ordenamiento orgánico de la sociedad, conforma un tipo de estado que excede con creces su función soberana al ocuparse de decisiones que pertenecen al plano de la vida privada de las personas. En sentido estricto, el error de Campanella reside en no ser capaz de concebir un tipo de poder, que al mismo tiempo que produce la necesaria igualdad entre los hombres, deje libre a la iniciativa individual decisiones que no pueden ser transferidas a la esfera pública.

Este hecho está en concomitancia con la errónea idea según la cual todo interés particular atenta contra la unidad del estado. Si en Hobbes la intención liberal queda oscurecida por el poder absoluto del estado, en Campanella esta intención ni siquiera es imaginable.

Desde un punto de vista histórico y político es equivocado sostener que la mera existencia de los intereses particulares acabe necesariamente destruyendo la unidad del estado o fragmentando a la comunidad política. Un verdadero pensamiento democrático

debe aspirar a hacer compatibles los intereses particulares con los intereses generales, pero de ninguna manera puede aspirar a la eliminación de los derechos o intereses particulares.

Nuevamente se podría utilizar el argumento liberal en el que se afirma que la filosofía no debe proyectar al plano de la organización del estado el modelo individual de la “vida buena”, ya que cuando esto sucede la filosofía se vuelve autoritaria. Si bien este argumento liberal es parcialmente verdadero, parece aplicable al caso de Campanella en la medida en que subordina la esfera individual a las decisiones de la comunidad y a las necesidades de la organización estatal. No se debe extrapolar a la totalidad social la idea del bien particular porque se termina disolviendo la esfera de la vida privada en pos de los intereses de la comunidad, representada en la figura del estado-unidad (comunidad).

La idea de que una sociedad es más estable cuando anula sus conflictos internos, sean estos económicos o religiosos, genera un peligro mayor: el de una sociedad “opaca” y sin representatividad política.

C) El maquiavelismo presente en Campanella.

Siguiendo con las críticas al filósofo calabrés, hemos encontrado una profunda contradicción entre su rechazo a la postura de Maquiavelo y las afirmaciones que realiza repitiendo las recomendaciones maquiavélicas. Por ejemplo, en el aforismo cien sostiene que:

“Quien conquista un nuevo reino, debe hacer a los nativos los males mencionados, esto es, humillar a los jefes, cambiar las leyes, derribar las fortalezas, acabar con la estirpe regia y deportarla. Todo esto debe hacerse simultáneamente el día de la victoria, a manos y en nombre de soldados y capitanes, y los beneficios debe hacerlos de uno en uno, no todos a la vez, sino paso a paso después de la victoria, por su mano y en su nombre”.²⁰³

Lo sorprendente de este texto es que Campanella brinda exactamente el mismo

²⁰³Campanella, T.: (1997), p. 73; versión española p. 202.

consejo que da Maquiavelo en *El Príncipe*. Como estos, existen varios ejemplos que hacen entrar a su teoría en contradicción, violando el principio bajo el cual se intenta unificar a la esfera ética con la esfera política. En nombre de los intereses de la comunidad, Campanella configura una teoría “realista” del poder, basándose paradójicamente en las enseñanzas de quien más ha criticado, es decir, en Nicolás Maquiavelo.

D) Necesidades verdaderas y necesidades falsas.

En otro orden de cosas, el pensamiento de Campanella tiene graves dificultades para establecer un fundamento que permita diferenciar a las necesidades falsas de los hombres de las necesidades reales y racionales. Problema que ha subsistido sin encontrar una clara resolución ni en la utopía renacentista ni en las utopías revolucionarias de corte marxista.

Lo que no se explica con claridad en este tipo de planteamientos es: ¿por qué los hombres no se ponen de acuerdo acerca de algo que debiera ser natural y universal? Sugerimos que la discrepancia que surge en torno a las necesidades reales de los hombres proviene de que no existe la proclamada “razón natural”, porque todo criterio es al fin y al cabo un producto histórico.

Frente a la perspectiva historicista, Campanella sostiene que sólo el sabio está en condiciones de determinar con justeza lo que es necesario para los hombres, simplemente porque se ha liberado de los intereses mezquinos o de las pasiones que deforman la razón. Esta respuesta nos parece insatisfactoria, porque no brinda un criterio que permita distinguir entre el conocimiento científico y el interés particular o entre la ciencia y la ideología.

Más allá de estas críticas es digno de destacar la preocupación de Campanella por la prioridad del espíritu frente a la materia y su lucha contra la explotación social. Temas que las corrientes progresistas han mantenido en vigencia hasta nuestro días. En síntesis, Campanella es uno de los antecedentes más importantes en el desarrollo teórico de las utopías del siglo XIX y XX, conformando un pensamiento de denuncia ante los poderes existentes y de reivindicación de los derechos sociales frente a la explotación económica y la marginación.

CAPÍTULO 5

LOCKE.-

5. 1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE JOHN LOCKE²⁰⁴.

John Locke nace el 29 de agosto de 1632 en Wrington, al sur de Bristol. Su padre fue un abogado rural que había combatido en las filas del ejército parlamentario durante la revolución que enfrentó a los parlamentarios con los realistas, en el momento en que Carlos I era monarca de Inglaterra. Su madre murió cuando Locke alcanzaba la mayoría de edad. El joven Locke asistió con estupor a los sucesos revolucionarios y su rigurosa instrucción familiar lo orientó claramente hacia la doctrina liberal. La casa de Locke se distinguía por ser el centro de múltiples reuniones entre los partidarios de los sectores parlamentarios. Popham, un juez de paz del Condado en el que vivía Locke, asistía frecuentemente a esas reuniones revolucionarias, y su influencia le permitió al joven Locke ingresar en la *Westminster School*, en la que se inició bajo la tutoría de Richard Busby. Este es el momento en el que la formación de Locke se enriquece con el aprendizaje de las lenguas clásicas, iniciando una carrera escolar que lo destaca del resto de sus compañeros. Tanto es así, que sus notas sobresalientes le permiten obtener una beca para estudiar en la *Christ Church* de Oxford, sin duda, la primera institución formativa de la Inglaterra de su tiempo. Allí estudió metafísica, lógica, retórica, griego y latín, entre otras materias. Obtuvo su título como Bachiller en Artes y prosiguió su residencia en Oxford hasta alcanzar el grado de *Master*. En 1656, Locke conoce a Richard Lower, quien lo introduce en el estudio de la medicina, torciendo de alguna manera los propósitos paternos que lo determinaban a realizar una carrera eclesiástica. En 1658, es designado Censor de Filosofía Moral, cargo que le permite continuar en Oxford, combinando sus estudios de medicina con su tarea académica. Por entonces, Locke tiene como principal maestro a Robert Boyle, el fundador de la química moderna.

En 1665, se produce una verdadera transformación en la vida de Locke, pues abandona el ambiente escolar para asistir a una misión diplomática junto a Walter Vane. En 1666, regresa a Inglaterra para continuar sus estudios de medicina, pero la fortuna hace que conozca a Anthony Ashley Cooper, quien lo contrata como tutor de su hijo.

²⁰⁴Estos datos han sido extraídos del “Prólogo” de Carlos Mellizo a la obra de Locke, .J: *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 7-30; y de “El liberalismo anglosajón”, de la obra de Giner, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1982, pp. 307-314.

Locke se traslada a la *Exeter House* de Westminster. Junto a Ashley colabora en la redacción de una Constitución para Carolina, una nueva colonia británica. Dicha Constitución era muy generosa en lo referente a los derechos que otorgaba a los colonos, pero no llegó a ser ratificada.

En 1671, escribe el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pero su publicación será en 1690. La vida de Locke se encuentra unida a los avatares que sufre la familia que lo contrata. Esto hace que tras el encarcelamiento de Ashley, Locke tenga que abandonar Inglaterra para exiliarse en Francia. En Montpellier conoce a Pierre Regis, el más importante comentarista y difusor de Descartes, hecho que ejerce una influencia notable en la forma de organizar y exponer los conceptos de sus obras más famosas. Posteriormente, Locke parte hacia París y allí entabla amistad con personalidades muy importantes de la época, como Gassendi o Bernier.

En 1678, Ashley recobra la libertad y le comunica a Locke su intención de que continúe prestando servicios a su familia. Locke acepta y retorna a Inglaterra. Ashley conspira contra Jacobo II para que éste no accediese al trono a causa de su fe católica. La revuelta política fracasa y Ashley es encarcelado por alta traición. En 1681, John Locke se exilia en Holanda. En 1685, se publica en francés una versión resumida del *Ensayo sobre el entendimiento humano* y poco tiempo después se edita la *Carta primera sobre la Tolerancia*, en la que intenta refutar los argumentos esgrimidos por Hobbes en *Leviatán*.

Tras la coronación del rey Jacobo II, en 1687, Locke se contacta en Rotterdam con Guillermo de Orange. La reacción protestante planea derrocar al rey católico y colocar al frente de Inglaterra a un heredero protestante. Guillermo de Orange está casado con una hija protestante de Jacobo II, llamada María. El plan se pone en marcha y Guillermo desembarca en las costas de Toray, desde donde comienza su avanzada militar. Los mandos de las tropas de Jacobo II se pliegan a Guillermo y el rey católico decide huir hacia Francia. La “revolución de las rosas” triunfa y Guillermo de Orange es coronado rey, dando al parlamento plena participación en las decisiones del gobierno. En 1690, se publica el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, el cual refuta, en gran medida, los argumentos realistas de Filmer, quien sostenía que la autoridad real había sido concedida por Dios a Adán, para ser ejercida sobre la mujer y su prole. La obra de Locke, de 1690, refuta la argumentación realista y justifica, en cambio, a los regímenes

parlamentarios. En 1695, aparece *La racionalidad del cristianismo*, obra anónima que es atribuida a Locke. Esta obra causó la ira de los calvinistas, en la medida en que ironizaba acerca del problema de la salvación en las doctrinas religiosas. Las arduas polémicas que suscitó esta obra dañaron fuertemente la imagen pública de Locke, quien fue acusado de ateísmo. En 1696, es nombrado *Board of trade*, es decir, una suerte de consejero de comercio interior. Este hecho ha generado entre los intérpretes de Locke la idea de que, en rigor, escribió el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* interesado más en preservar sus propios intereses económicos en el negocio de la seda y de la trata de esclavos, que movido por la cuestión estricta de la libertad. En 1700, Locke abandona su cargo de consejero y, por razones de salud, se retira a una casa de campo cercana a Londres, muriendo el 28 de octubre de 1704.

5. 2. PODER Y AUTONOMÍA: LA FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD FRENTE A LA FILOSOFÍA DEL ORDEN.

Hasta ahora hemos trazado una visión del poder que se ha ocupado del orden y de la instauración del poder soberano frente al desorden y el caos. Con Maquiavelo la lógica del poder es una lógica de autoafirmación política del estado frente a los demás poderes. En Hobbes existe una lógica del poder que se fundamenta en el contrato y tiene como efecto decisivo el poder absoluto del soberano. En Moro y Campanella, el poder es una forma de organizar la economía y la sociedad para alcanzar la felicidad de la comunidad, subsumiendo la libertad del individuo a la potestad del estado.

Ahora bien, los problemas que han sido planteados a lo largo de la exposición fueron respondidos por uno de los padres de liberalismo político a tenor de una nueva perspectiva cuyo diseño político subordina el dominio estatal a la esfera de la autonomía civil.

Si en los filósofos estudiados hasta ahora la preocupación de la teoría política estaba centrada en la necesidad de constituir un orden basado en el poder soberano, la preocupación de John Locke se dirige a responder a la siguiente demanda: cómo preservar las libertades individuales frente al poder del estado absoluto.

Para dar una respuesta a esta nueva temática se debe desplazar el foco de atención

de la constitución de la soberanía a la organización de la autonomía de la sociedad civil. En consecuencia, Locke pretende poner un límite a la legalidad que se basa en el control y monopolio de la fuerza absoluta del estado. Al respecto señala Locke:

“Aquél que piense que el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la bajeza de la naturaleza humana, sólo necesita leer la historia de nuestro tiempo, o de cualquier otra época, para convencerse de lo contrario”.²⁰⁵

Para conseguir su objetivo intenta revertir el planteo hobbesiano, pues si en Hobbes la ley se fundamenta en la autoridad y no en la verdad; en Locke, la ley es el resultado de aplicar la razón natural al campo de la sociedad civil. Por consiguiente, la verdad hace a la ley y la ley se apoya en la razón. Como sostiene Pezoa Bissières, “la racionalidad atribuida al hombre por el pensador inglés es una característica penetrante que induce al orden en gran medida, aún sin las sanciones del gobierno, y ayuda a mantener a éste una vez establecido”.²⁰⁶ En este contexto, es imprescindible reducir la dominación del estado, aumentando el poder real de la esfera civil. La sociedad civil, como veremos, responderá a las necesidades del libre intercambio de bienes y a la necesidad de garantizar el efectivo reconocimiento de la propiedad privada.

“Ahora bien, como *no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad* y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado al poder natural...”²⁰⁷

En los próximos apartados realizaremos un análisis detallado de los principales conceptos de la obra política de Locke, pasando en una segunda instancia a juzgar los aportes e inconvenientes que presenta su teoría del poder.

²⁰⁵Locke, J.: *Two treatises of civil government*, Introduction by W. S. Carpenter, London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1955, p. 188.

²⁰⁶Pezoa Bissières, A.: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (ENSA), 1997, p. 132.

²⁰⁷Locke, J.: (1955), p. 184.

5. 3. LA AUTONOMÍA DE LA SOCIEDAD CIVIL FRENTE AL PODER ABSOLUTO DEL *LEVIATÁN*.

A) La relación entre la sociedad y el estado.

Locke expresa un movimiento de “piezas” original en lo que respecta a la relación entre la sociedad civil y el estado. En la medida en que en el “*pactum subjectionis*” (pacto de sujeción), Hobbes constituía en un único momento a la sociedad y al estado (colocando al *Leviatán* en el centro de la soberanía); también lograba establecer dos precedentes importantes: en primer lugar, fundamentar la política más allá del campo tradicional de la teología y, en segundo lugar, contribuir a la comprensión de que sólo por medio de la subordinación a las reglas de un estado fuerte podría el súbdito responder a los mandatos del derecho natural bajo el régimen de una libertad racionalmente protegida.

Frente a este esquema Locke produce una inversión en los términos, ya que no hace depender a la sociedad civil del “pacto de sujeción” sino del “co-pacto de asociación”, por medio del cual los derechos naturales se trasladan y consolidan en la sociedad civil.

“La única manera en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es mediante un acuerdo con todos los demás hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad”.²⁰⁸

B) Propiedad, igualdad y libertad.

Para entender mejor este “movimiento de piezas” es indispensable comprender la redesccripción que sufre el estado de naturaleza, pues ya no se puede hablar (como sucede en Hobbes) de una situación de guerra de todos contra todos, sino que éste aparece como el lugar donde residen los derechos humanos fundamentales tales como

²⁰⁸Ibidem, p. 192.

la igualdad, la libertad, el derecho a la vida y la **propiedad**. Afirma Locke:

“En virtud de ley fundamental de la naturaleza, un hombre debe conservarse a sí mismo hasta donde le resulte posible. (...) Estar libre de coacción es lo único que puede asegurar mi conservación. Por lo tanto, libertad es el fundamento de todos los demás derechos”.

“...En el estado de naturaleza, la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; (...) él es señor abosoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso”.²⁰⁹

Es interesante destacar en este punto que Locke introduce dentro del derecho natural un factor de radical importancia, a saber: el derecho de propiedad, cuya justificación se encuentra en el trabajo. Entonces aparecen aquí dos nuevas diferencias con el planteamiento de Hobbes. En primer lugar, la categoría “trabajo” que en Hobbes era un producto histórico y que, por lo tanto, estaba fuera del campo de los derechos esenciales del hombre, comienza a considerarse a partir de Locke como parte del derecho natural de las personas.

“La ley bajo la que el hombre vivía le ordenaba que ejerciese la apropiación. Dios y sus propias necesidades forzaban al hombre a trabajar. Y lo que había conseguido como resultado de su trabajo era propiedad suya y no podía serle arrebatado. Vemos, pues, que la sumisión o cultivo de la tierra y el dominio sobre ella son cosas que van unidas. La una daba derecho a la otra. De tal manera, que Dios, al mandar que la tierra fuese sometida, estaba dando también la autoridad de apropiársela. Así, que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas”.²¹⁰

“El derecho de propiedad, como Locke nos lo presenta, descansa sobre dos derechos naturales: el derecho de los individuos de usar los bienes necesarios para preservar su vida y el derecho a apartar para su uso exclusivo cualquier objeto en el cual el individuo haya mezclado su trabajo, siempre que dicho objeto no pertenezca

²⁰⁹Ibídem, pp. 140-141; p. 177.

²¹⁰Ibídem, p. 120.

previamente a alguien”.²¹¹

En segundo lugar, frente a la descripción hobbesiana del estado de naturaleza como un estado de guerra permanente, Locke afirma que en el estado de naturaleza los hombres se hallan en un estado de perfecta libertad y en una situación de armoniosa “**igualdad**”.²¹²

La igualdad asegura que el poder de los individuos sea recíproco y que nadie disfrute en mayor medida que los demás, a menos que el amo y señor de todos ellos ponga a una persona por encima de otra y le confiera un “derecho indudable de dominio y soberanía”.²¹³

El estado de naturaleza no es un estado de licencia ni un estado de guerra de todos contra todos, pues el hombre “no tiene **libertad** para destruirse a sí mismo” ni derecho a quedarse por la fuerza en posesión de ninguna criatura libre, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su preservación.²¹⁴

La justificación de Locke es simple, pues todos los hombres son obra de un sabio Hacedor y han sido destinados a durar mientras a él le plazca. Por lo tanto, la libertad, la igualdad, la propiedad y la propia vida constituyen derechos naturales en el estado prepolítico.

Por ello, afirma Locke:

“El estado de naturaleza es un estado de libertad perfecta por el que pueden los hombres ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como quieran, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro”.²¹⁵

Por lo tanto, en el estado de naturaleza existe la ley que pone límite al ejercicio

²¹¹Pezoa Bissières, A.: (1997), p. 163.

²¹²Cfr. Locke, J.: (1955), p. 118.

²¹³Ídem.

²¹⁴Cfr. Ibídem, p. 119.

²¹⁵Ibídem, p. 118.

del poder individual.

“El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que, siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones”.²¹⁶

Por lo tanto, el poder surge de la igualdad de los hombres y de ésta se deriva que:

“(…)Todo el poder y jurisdicción es recíproca, y nadie tiene más que otro, no habiendo nada más evidente que el hecho de que las criaturas de la misma especie y rango, nacidas con todas las mismas ventajas de la naturaleza, y con el uso de las mismas facultades, sean iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción”.²¹⁷

Esta afirmación igualitarista se refiere a la naturaleza del hombre y es justamente en ella donde se fundamenta la libertad del hombre. El razonamiento es innovador en el sentido de que si todos somos iguales por naturaleza no es lícito aceptar ningún poder que esté por encima de la voluntad y autoridad del propio hombre. En consecuencia, la única normativa que el hombre debe acatar es la que emana de la propia naturaleza, es decir, de la razón universal. Sólo una conducta recomendada de acuerdo con la naturaleza no viola el principio de la libertad humana. De allí se deduce que el traspaso de la sociedad preestatal a la sociedad política no puede constituir una pérdida de derechos como es el caso del estado absoluto hobbesiano. Los derechos naturales de la propiedad, la vida y la libertad no quedan suspendidos en el estado político.

C) La libertad negativa y el surgimiento de la esfera civil autónoma.

Locke parte de una definición negativa de la libertad que ha sido y es esencial para comprender la teoría del poder liberal, de tal manera que:

²¹⁶Ibídem, p. 119.

²¹⁷Ibídem, p. 118.

“La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior que la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la Naturaleza. La libertad del hombre consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a limitaciones de ley alguna, fuera de las que el legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha conferido”.²¹⁸

La libertad negativa se define en función de no afirmar ningún bien como bueno en sí mismo. Desde este punto de vista, la libertad consiste en hacer cualquier cosa que la ley no prohíba. El hombre puede hacer lo que le plazca menos contradecir la ley natural (cuando se trata del estado de naturaleza) o violar la ley establecida por el poder legislativo (cuando se trata del estado político). En este sentido, la libertad significa no estar sometido a ningún poder externo, a menos que provenga de la ley natural. Esta postura de Locke reinscribe al estado de naturaleza en un espacio de libertad privado, evitando caer tanto en una situación de libertinaje como en un estado en el que reine la ley del más fuerte.

D) Estado de naturaleza y sociedad civil.

En el estado de naturaleza todos los hombres poseen los medios para hacer cumplir la ley natural, dado que disponen de una idéntica capacidad racional. De suerte que todos los ciudadanos tienen pleno derecho a castigar las transgresiones al orden natural. De esta manera, el hombre en el estado de naturaleza llega a tener poder sobre los otros, ya que se permite castigar o hacer justicia de acuerdo a los dictados de la razón y de la conciencia, asignándoles penas proporcionales a la transgresión con el fin de que el criminal repare el daño causado al orden objetivo-racional.

“Al transgredir la ley de la naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad en común, las

²¹⁸Ibídem, p. 127.

cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así, el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos a otros, han sido cortadas por él”.²¹⁹

De idéntica forma, quien padece el daño tiene derecho a castigar a quien le ha mancillado y puede exigir una reparación, estando autorizado a perdonar al agresor. La víctima tiene el poder de adueñarse de los bienes y servicios del ofensor, ateniéndose al derecho de autoconservación. Lo que se desprende de todo esto es que la libertad tiene límites naturales impuestos por el hecho de que todos somos libres e iguales. Por ello, a nadie le asiste el derecho de dañar la vida, la propiedad o la libertad de los demás.

Así como en el estado de naturaleza el individuo tiene derecho a no ser afectado en sus derechos básicos por un tercero, de la misma forma en el estado político la esfera civil que fundamenta la aparición del gobierno, debe mantenerse libre de las interferencias del estado.

“De manera que la norma y la finalidad de este poder [político] cuando reside en manos de hombres que se encuentran en su estado natural, es la preservación de toda la sociedad a la que pertenecen -es decir, la humanidad en general-; y esa norma y finalidad tiene que seguir siendo la misma cuando el poder pasa a manos del magistrado, a saber: preservar a los miembros de esa sociedad en todo lo referente a sus vidas, sus libertades y sus posesiones. No puede, por tanto, tratarse de un poder absoluto y arbitrario sobre sus vidas y fortunas -las cuales han de ser preservadas hasta donde sea posible-, sino un poder de hacer leyes y establecer castigos para quienes las infrinjan...”²²⁰

Esta tradición iusnaturalista del derecho liberal moderno promueve la construcción de la sociedad burguesa protegiendo la autonomía de la sociedad civil del poder del estado. La esfera civil implica el libre tráfico de personas y mercancías, conformando una esfera privada-autónoma libre del poder avasallador del monarca absoluto o de la servidumbre medieval. Por ello, desde esta perspectiva liberal la

²¹⁹Ibidem, p. 120.

²²⁰Ibidem, p. 268.

dominación es concebida como aquella intromisión a la esfera natural de la vida, que por acción u omisión, viole alguno de los derechos fundamentales del hombre.

“El poder absoluto y arbitrario, o gobernar sin leyes establecidas, no puede ser compatible con los fines de la sociedad y el gobierno. Lo hombres no abandonan la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y porque quieren que su paz y su seguridad sean aseguradas por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad”.²²¹

5. 4. FUNDAMENTOS Y LÍMITES DEL PODER ESTATAL.

La libertad natural sólo puede ser restringida por la esfera legislativa (ya que expresa el consentimiento de la voluntad de los ciudadanos) o por la ley natural propiamente dicha. Las consecuencias de esta concepción son claras: “los límites al poder que se introducen en la esfera estatal” provienen precisamente del estado de naturaleza.

“Pero aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según le requiera el bien de la sociedad, *esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor*, ya que no puede suponerse que criatura racional alguna cambie su situación con el deseo de ir a peor. Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno...”.²²²

De esto se colige que “las leyes del estado político deben traducir” y respetar las libertades que por naturaleza están establecidas en el estado prepolítico.²²³ El poder del

²²¹Ibídem, p. 138.

²²²Ibídem, pp. 230-231. [Las cursivas son un agregado nuestro.]

²²³Cfr. Habermas, J.: (1987), p. 100.

estado se encuentra limitado por la ley natural. Por ende, se puede afirmar que la sociedad civil está “fuera” del estado. Esto significa que el pacto social traspasa los derechos del estado de naturaleza a la sociedad civil y el estado surge de la necesidad de custodiar el cumplimiento de esos derechos.

Como sostiene James Tully, “el uso primordial que Locke y los escritores del ala republicana de los *Whigs* hicieron de los derechos fue el de constreñir o limitar al rey o al parlamento para que actuaran dentro de una estructura jurídica constitucional conocida y reconocida: el de someter a sus gobernantes al imperio de la ley, por vía de hacer ejercicio de sus derechos”.²²⁴ El estado es justamente lo que no es la sociedad civil, pero se fundamenta en ésta, ya que se deriva del acuerdo que generan los ciudadanos. “Podemos sostener que el individuo y sus derechos naturales aparecen como fundamento de todo el sistema político lockeano: el ámbito privado (la sociedad civil) se constituye en el centro y en la base de su teoría de una sociedad política, la cual, congruentemente, es entendida como una unidad definida, en los hechos, como fideicomisaria de los derechos individuales”.²²⁵

La óptica liberal del poder cambia la perspectiva para explicar las causas que provocan la pobreza y la desigualdad social. Si Moro y Campanella explicaban las injusticias sociales a partir de la irracional organización de la economía privada, alimentada por los egoístas intereses privados, en Locke en cambio, las causas que explican la injusticia social y el hambre de los trabajadores se encuentran en la distorsión que introduce el estado al intervenir en el libre desarrollo de la sociedad civil.

En consecuencia, la teoría de Locke es relevante porque está justificando una inversión en los roles asignados al poder del estado frente a la acción del poder individual. Si en Hobbes el poder estatal surgía de la necesidad de limitar el poder casi infinito del hombre convertido en lobo del hombre, en Locke, el estado no es más que el garante de los derechos y libertades que ya están conferidas en el estado de naturaleza.

²²⁴Tully, J.: “Placing the two treatises”, en Nicholas Phillipson y Quentin Skinner (comps.): *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 261.

²²⁵Pezoa Bissières, A.: (1997), p. 147.

“Un hombre no puede someterse al poder arbitrario de otro; sino sólo el que la ley de naturaleza le ha dado a fin de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad, esto es todo lo que puede entregar a la comunidad y, a través de ella, al poder legislativo. De manera que el poder legislativo no tendrá tampoco nada más”.²²⁶

El estado no es como en Hobbes un mal menor frente al mal mayor que es el estado de guerra permanente, propio del estado de naturaleza. En Locke el estado es un mal mayor, en la medida en que es capaz de ocasionar desajustes en el desarrollo de la autonomía de la sociedad civil. En el esquema lockeano, el poder del estado debe estar limitado por la libertad que emana de derecho natural preestatal. En Hobbes, el estado debía limitar a la sociedad civil para impedir la guerra; en Locke, la sociedad civil debe limitar el poder absoluto del estado. La función de la libertad negativa consiste justamente en poner límites precisos a la potestad del poder estatal. De allí surge la necesidad de establecer una diferenciación en las funciones ejecutivas y judiciales. La consecuencia es obvia: frente a la visión absolutista del *Leviatán*, la visión de Locke recrea una concepción del poder estatal limitada por los derechos y libertades que provienen de la naturaleza.

La pregunta que se impone en este punto es: de dónde surge la necesidad de creación del estado si en el momento preestatal existe un proceso armónico de libertad y de igualdad mutuamente reconocidas.

Locke responde que el estado surge de la necesidad que tienen los hombres de no ser juez y parte en sus propias contiendas, hecho que produce confusión y desorden. El gobierno civil ha de ser el remedio contra la falta de equidad en la resolución de los conflictos.

“El fin al que se dirige la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que necesariamente se siguen del hecho de que cada hombre sea juez de su propia causa; y ese fin se logra mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que todos sus miembros de la sociedad puedan apelar cuando han sido víctimas de una injuria, o están envueltos en cualquier controversia que pueda surgir...”²²⁷

²²⁶Locke, J.: (1955), p. 236.

²²⁷Ibídem, p. 199.

En el estado de naturaleza los individuos no están obligados a someterse a la **injusta voluntad del prójimo**; y si el que juzga lo hace mal, ya sea en su propia causa o en la de otro, entonces será responsable por ello ante el resto de la humanidad.

Locke cree que los hombres se hallan naturalmente sujetos a la falta de garantías hasta que por su propio consentimiento se hacen miembros de alguna sociedad política. Por lo tanto, el estado político surge de la necesidad de establecer un juez imparcial que garantice la ecuanimidad en el tratamiento de las disputas jurídicas.

Es importante mencionar en este momento que la falta de ecuanimidad en los juicios a la que se refiere Locke (de la cual hace surgir el estado) alude a la necesidad de obtener garantías jurídicas en el usufructo de la propiedad privada sobre aquellos bienes determinados para el uso y el intercambio.

“Ahora bien, como no hay ni puede subsistir sociedad política alguna sin tener en sí misma el poder de proteger la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de los miembros de dicha sociedad, única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad, en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir protección de la ley que haya sido establecida por la comunidad misma”.²²⁸

El estado natural no puede dar seguridad a la acumulación de propiedades que se extienden más allá de aquella que es posible alcanzar por medio de la fuerza física y del poder de disposición inmediatos. El poder del estado que se deposita en las manos de la administración del gobierno debe garantizar el uso de la propiedad privada, protegiéndola de los avatares producidos por las crecientes colisiones de unas propiedades ampliadas por la posesión del capital. El estado debe asegurar en forma categórica el reconocimiento de la propiedad privada por parte de todos.

En consecuencia, Locke afirma que:

“El poder político es el que, teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su

²²⁸Ibídem, p. 194.

propio bien y para la conservación de su **propiedad**".²²⁹

El gobierno se vuelve legítimo a condición de que cumpla con su fin: que los hombres estén seguros de la posesión de sus propiedades. El poder del gobierno debe tener capacidad para regular el tráfico de las propiedades privadas sin afectar ni interferir en el derecho de propiedad.

5. 5. ESTADO DE NATURALEZA Y ESTADO DE GUERRA.

Lo contrario del estado natural es el estado de guerra, pues "el estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción".²³⁰ Un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra o a aquel en quien ha descubierto una enemistad contra él. Quien intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto se pone a sí mismo en una situación de guerra con él. Pues esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal de que quiere atentar contra su vida.

"Aquél que, en el estado de naturaleza arrebata la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado, debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de apropiarse también de todo lo demás, pues **la libertad es el fundamento de todas las cosas**".²³¹

El estado de naturaleza es tal en virtud de que "los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal común o superior a todos con autoridad para juzgarlos"²³².

Ahora bien, si se recurre a la fuerza es porque o bien existe una intención

²²⁹Ibídem, p. 247.

²³⁰Cfr. Ibídem, p. 127.

²³¹Ibídem, p. 128.

²³²Ibídem, p. 129.

declarada de utilizar la violencia sobre los demás o bien porque no hay un poder superior y común a quien recurrir, desplegándose el estado de guerra. Cuando la fuerza deja de ejercerse cesa el estado de guerra y ambos bandos están sujetos al arbitrio de la ley. Sin embargo, donde no hay lugar a las apelaciones por falta de leyes positivas y de jueces autorizados a quienes acudir, el estado de guerra se perpetúa sin ningún tipo de límites, en el momento en que los que sufren no tienen posibilidad de recurrir en la tierra a alguien que les dé la razón y el único remedio que les queda es “apelar a los cielos”.²³³

Para evitar el estado de guerra (en el que sólo cabe apelar al Cielo) los hombres deben poner fin a la inseguridad jurídica constituyendo el estado político, cuya función principal será la de garantizar por medio de la división de los poderes ejecutivo y legislativo la ecuanimidad en la resolución de los conflictos que atañen a la propiedad y al honor de las personas.

“Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder”.²³⁴

La estrategia de Locke es clara, pues se trata de dominar a las pasiones humanas, con el objetivo de que las mismas se pongan al servicio de la comunidad bajo la forma de un orden racional. Las consecuencias son evidentes en la medida en que las pasiones humanas deben ser encauzadas contribuyendo al desarrollo de la sociedad civil. El interés personal y el egoísmo de la sociedad deben beneficiar en forma indirecta al resto de la sociedad.

²³³Cfr. *Ibíd.*, p. 131.

²³⁴*Ídem.*

5. 6. LA LUCHA POR EL PODER.

Esta teoría del poder se explica dentro del desenvolvimiento que ha tenido la lucha por el poder entre la monarquía, la nobleza y la ascendente burguesía. En medio de este juego de retrocesos y equilibrios de poder entre monarquía, nobleza y burguesía, la concepción lockeana de la libertad negativa tiene una importancia extraordinaria, porque permite limitar la acción del estado absoluto y ampliar la seguridad jurídica en el usufructo e intercambio de los bienes dentro de un mercado libre.

Como vemos, las claves para comprender los desarrollos de la teoría del poder en Occidente no pueden escapar a la evolución de las luchas históricamente situadas. La teoría filosófico-política de Locke viene a resolver los problemas que la teoría hobbesiana dejaba sin respuesta.

Para Locke, la libertad natural del hombre es plenamente compatible con el estado político en la medida en que el poder instituido por la vía legislativa continúe con los derechos naturales del hombre que provienen del estado prepolítico.

“Para evitar los inconvenientes que desbaratan las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se unen en sociedades, a fin de poder guiarse por reglas que obliguen a todos y que les hagan saber lo que es de cada uno. Con este propósito, los hombres entregan todo su poder natural a la sociedad en la que ingresan, y la comunidad pone el poder legislativo en las manos de aquellos que merecen su confianza, para gobernarse así mediante leyes declaradas. De otro modo, su paz, su tranquilidad y su propiedad seguirían estando sujetas a la misma incertidumbre en que se encontraban en el estado de naturaleza”.²³⁵

Por consiguiente, el régimen de libertad natural y el régimen de libertad político no son contradictorios ni suponen ningún tipo de limitación en los derechos naturales, como sucedía en la teoría de Hobbes.

En consecuencia, si la libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno (adoptando como norma universal de comportamiento la ley de la naturaleza), entonces la libertad de los hombres en un

²³⁵Ibídem, p. 138.

régimen de gobierno consiste en poseer una norma pública establecida por el poder legislativo elegido como expresión de la voluntad de todos los ciudadanos.

5. 7. EL TRABAJO COMO FUNDAMENTO DE LA PROPIEDAD PRIVADA.

¿Cuál es el aporte que realiza Locke al desarrollo de la teoría del poder en relación con el fundamento iusnaturalista que brinda? La categoría central para comprender el sentido liberal de la teoría lockeana reside en el concepto de “trabajo”, el cual modifica radicalmente la teoría clásica del orden natural. De acuerdo con el derecho clásico “las normas de actuación conforme al derecho y a la moral se orientan en relación con los contenidos de la vida buena y de la virtud”²³⁶. En cambio, en el derecho natural moderno se promueve un conjunto de derechos y deberes relacionados con la esfera del egoísmo personal y con la optimización de los rendimientos económicos y materiales. El derecho natural moderno contribuye a la formación del ámbito individual en la medida en que cada ciudadano está autorizado a llevar a cabo un proyecto de “vida buena” elegido sin coacción externa. El proyecto individual de “vida buena” hace referencia, en términos burgueses, al disfrute de los bienes obtenidos legalmente y a “la maximización de las utilidades”. La nueva esfera de los derechos individuales consagra la obligación iusnaturalista al “automantenimiento personal”.²³⁷ Es en este contexto donde la legalidad y la moralidad comienzan a estar separadas. La eficacia técnica reemplaza al modelo ético de la “*politeia*” aristotélica.

Volviendo a nuestra pregunta inicial, diremos que “la categoría burguesa de trabajo liquida el orden natural clásico en el que cada cosa revelaba su esencia”.²³⁸ De ahora en más, el trabajo permite a los hombres sacar a las cosas de su “esencia” o de su estado previsto, convirtiéndolas en su propiedad. No obstante ello, tanto el trabajo de su cuerpo, como la labor producida por sus manos le pertenecen al individuo en forma

²³⁶Habermas, J.: (1987), pp. 88-89.

²³⁷Cfr. Ídem.

²³⁸Ibídem, p. 98.

exclusiva. Cualquier cosa que se saca de su estado de naturaleza o que se modifica con el trabajo **“añadiendo a ella algo”** se convierte inmediatamente en propiedad privada.

Por eso afirma Locke:

“Aunque la tierra y las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada uno tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad tiene derecho sólo él. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y **añade a ella algo que es de sí mismo**, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás ”.²³⁹

Este agregado humano, este dejar en la cosa algo propio es lo que constituye el fundamento de la propiedad privada. La apropiación privada comienza con el trabajo que el sujeto realiza sacando a los entes de su estado natural y dejando en ellos la impronta del sujeto (su actividad libre).

¿De qué cosas puede el hombre ser propietario exclusivo? De todo aquello que pueda usar para ventaja de su vida antes de que pierda su utilidad. Por ello,

“toda porción de tierra que el hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso, será propiedad suya”.²⁴⁰

La apropiación de cada parcela de tierra, lograda mediante el trabajo empleado en mejorarla, no implica perjuicio alguno contra los demás hombres. El razonamiento de Locke es coherente para su época en tanto que el que se apropia de una parcela de tierra no le está dejando menos a los otros, pues el dejar al otro tanto como a éste le es posible usar, es lo mismo que si no le estuviera quitando nada en absoluto.

²³⁹Locke, J.: (1955), p. 130.

²⁴⁰Ibídem, p. 133.

En la época en que vive Locke existe en el mundo tierra suficiente para abastecer al doble de sus habitantes. Sólo que la invención del dinero y el tácito consentimiento de asignarle a la tierra un valor han dado lugar a la posesión de extensiones de tierra más amplias de lo necesario. Locke define al dinero como aquella cosa que los hombres pueden conservar sin que se modifique su naturaleza y que por mutuo acuerdo pueden cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, aunque sean de naturaleza corruptible.

Por lo tanto, así como los diferentes grados de laboriosidad permiten a los hombres adquirir posesiones en proporciones diferentes, de idéntica manera, la invención del dinero les da la oportunidad de seguir conservando dichas posesiones y aumentarlas.

5. 8. EL PROBLEMA DE LA ACUMULACIÓN Y LA GUERRA POR EL ESPACIO.

La pregunta que surge ahora es qué bienes pueden acapararse en forma ilimitada y cuáles no. Como vimos hay dos tipos de bienes: los corruptibles y los incorruptibles. Los corruptibles son aquellos que si no se usan se echan a perder, teniendo una vida limitada. En cambio los incorruptibles son aquellos que pueden usarse siempre y que no pierden su valor. Esto alude necesariamente a las divisas o a las propiedades inmuebles.

Respecto de los primeros Locke sostiene taxativamente que:

“Todo lo que uno puede usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante el trabajo. Pero, todo aquello que exceda lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa de la naturaleza para que el hombre la dejara echar a perder o para que la destruyera”.²⁴¹

Por ende, no existe derecho a realizar una acumulación infinita en los bienes perecederos, lo cual significa que sólo se acepta la existencia de la propiedad privada si

²⁴¹Ibídem, p. 153.

se la limitada a las necesidades de autoconservación de los hombres. Ahora bien, en relación con los bienes incorruptibles, Locke afirma que:

“Mediante tácito y voluntario consentimiento, (las personas) han descubierto la manera en que el individuo puede poseer más tierra de la que puede usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata que pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. Esta distribución de las cosas según la cual, las posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero”.²⁴²

Como vemos Locke parece dejar abierta la posibilidad de una expansión infinita e inequitativa de la propiedad basada en los bienes incorruptibles. Esto no significa que Locke la propicie necesariamente, pero al menos parece someterse a una descripción históricamente realista del proceso de monetarización de los intercambios.

En la medida en que los bienes incorruptibles se desligan de las prohibiciones referidas a lo utilizable, el dinero rompe las barreras establecidas por la ley natural e incorpora por medio del consentimiento público el derecho “natural” a la acumulación infinita. Es precisamente en este punto donde Locke descubre el origen de la sociedad civil, dado que la misma surge de la lucha que se entabla por el mantenimiento y la ampliación de la propiedad. Es decir, la sociedad es el “teatro de operaciones” de una guerra por el espacio.

La sociedad civil y el gobierno surgen de la necesidad de garantizar el desarrollo protegido de la propiedad privada bajo un sistema de reglas comunes, equitativas y racionales.

²⁴²Ibídem, p. 168.

5. 9. SOCIEDAD, LEGALIDAD Y PROPIEDAD PRIVADA.

Veamos ahora la relación que existe entre la constitución del estado político, la legalidad y la protección de la propiedad privada. Locke sostiene que “la primera sociedad que se crea es la del hombre y la mujer”, luego se le añade la sociedad entre “el amo y el siervo”.²⁴³ La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer. Los pactos de este tipo no están regulados por la ley positiva que ordene a los hombres un reconocimiento perpetuo. Por otra parte, como todos los fines del matrimonio han de procurarse tanto bajo un gobierno político como en el mero estado de naturaleza, el magistrado civil no puede limitar ni el derecho ni el poder del marido o de la mujer necesarios para alcanzar esos fines, a saber: la procreación y el apoyo mutuo mientras los esposos permanezcan juntos. En efecto, en lo único que puede intervenir el magistrado es “en las controversias que puedan surgir entre marido y mujer en lo referente al cumplimiento de esos fines”.²⁴⁴

La sociedad política comienza allí donde cada uno de sus miembros renuncia al poder natural de ser juez y parte en los pleitos que se suscitan, delegando la potestad legislativa a un cuerpo de representantes que exprese la opinión mayoritaria de la sociedad.

“Así, el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad...”²⁴⁵

Por ello, el ciudadano confía en que el estado político sabrá respetar los derechos humanos básicos que le corresponden por naturaleza, mediante la prudente división de los poderes ejecutivo y legislativo. Por consiguiente, se puede hablar de la existencia de un estado político sólo en aquellos casos donde el ciudadano esté en condiciones de

²⁴³Cfr. *Ibidem*, p. 190.

²⁴⁴Cfr. *Ibidem*, p. 194.

²⁴⁵*Ibidem*, p. 197.

solicitar protección jurídica ante un árbitro ecuaníme.

“Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura; o el magistrado nombrado por ella”.²⁴⁶

De esta forma, la comunidad se convierte en el árbitro que resuelve los pleitos de los individuos mediante un sistema normativo universal e imparcial. Aquellos que están unidos en un cuerpo político común y que poseen una judicatura a la que apelar (con autoridad para decidir y castigar a los ofensores) forman entre sí una sociedad civil. Sin embargo, aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar, continúan en un estado de naturaleza. De esta forma, el estado se origina por medio de un tipo de poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones. El fin de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes que se producen en el estado de naturaleza. Cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, la mayoría tiene derecho a actuar y a decidir en nombre de todos. Por lo tanto, cada uno está obligado por consentimiento a someterse al parecer de la mayoría.

“Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría”.²⁴⁷

Así pues, quienes deseen salir del estado de naturaleza para integrarse a una comunidad política deben entender que lo hacen entregando a la mayoría o a un número más grande que el de la simple mayoría, todo el poder necesario para que la sociedad

²⁴⁶Ibídem, pp. 198-199.

²⁴⁷Ibídem, p. 206.

alcance los fines para los cuales ha sido convocada. Esto es lo que acuerdan los hombres por el mero hecho de unirse en una sociedad política y lo que necesitan para que se establezca el pacto de constitución del estado. Entonces, lo que origina y de hecho constituye la sociedad política es el consentimiento que brindan los hombres libres en la aceptación de las reglas que dicta la mayoría, acordando al mismo tiempo incorporarse a un cuerpo común. El libre consenso es el origen de los gobiernos legítimos del mundo.

Ahora bien, el motivo que lleva a los hombres a unirse en estados y a ponerse bajo un gobierno es la *preservación de su propiedad*, cosa que no puede hacerse en el estado de naturaleza ante la falta de un juez público e imparcial con autoridad para resolver los pleitos entre los ciudadanos.

“Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por falta de muchas cosas...”²⁴⁸

La renuncia que realizan los hombres a ser jueces de sus propias disputas no se dirige a otro fin que el de lograr la seguridad en la posesión de los bienes privados, alcanzando la paz y cumpliendo con los dictados de la razón natural.

5. 10. LOS LÍMITES DEL PODER ESTATAL.

De acuerdo con la teoría de Locke el estado encuentra su límite en el derecho del pueblo a suspender las “prerrogativas” del gobierno en aras de mantener la libertad individual. Por eso Locke afirma que:

“Tienen una noción equivocada del gobierno quienes piensan y dicen que el pueblo ha interferido en el derecho de prerrogativa al hacer que una parte de ésta fuese definida mediante leyes positivas; porque al hacer esto, el pueblo no le quitó al príncipe nada que le perteneciese a éste por derecho, sino que se limitó a declarar que aquel poder que en un principio se había dejado indefinidamente en manos de un príncipe y de sus antecesores, a fin

²⁴⁸Ibídem, p. 228.

de que fuese ejercido para el bien público, no era algo que se les había concedido para que lo usaran de otra manera. Pues el fin del gobierno es el bien de la comunidad; y toda alteración que se introduzca en el gobierno con el propósito de alcanzar ese mismo fin, no es estar interfiriéndose en el derecho de nadie, pues nadie en el gobierno tiene el derecho de perseguir otro fin que no sea éste; sólo puede hablarse de interferencias con el gobierno cuando éstas sean un impedimento para el bien público”.²⁴⁹

De manera tal que si el pueblo considera que la actuación del gobierno ha traicionado su confianza, entonces tiene derecho a disolver o alterar la legislatura.

“Pues como todo poder que se concede con el encargo de cumplir un fin determinado ha de limitarse a la consecución de ese fin, siempre que el fin en cuestión sea manifiestamente olvidado o contrariado, resultará necesario retirar la confianza que se había puesto en quienes tenían la misión de cumplirlo; y así, el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y su seguridad”.²⁵⁰

En este caso, el pueblo conserva el derecho supremo de ponerse a salvo de aquellas amenazas o peligros provenientes de cualquier persona, incluyendo a los legisladores. Mientras el gobierno se mantenga, el poder supremo será el legislativo y todos los demás poderes que residan en cualquier parte o miembro de la sociedad se derivarán de él y estarán subordinados a él. Si encuentra una causa que lo justifique, el poder legislativo puede depositar en otras manos el poder de ejecución del estado, castigando a quienes hayan hecho mala administración de las leyes. Siempre que una fuerza no autorizada ejerza la violencia contra alguien, ello colocará al agresor en un estado de guerra y lo expondrá a ser tratado como corresponde.

En síntesis, el poder que concibe Locke vincula al soberano al contrato social, de suerte que la violación del mismo justifica la rebelión del pueblo, situación que no estaba de ninguna manera admitida en el razonamiento hobbesiano.

²⁴⁹Ibidem, p. 241.

²⁵⁰Ibidem, p. 128.

“Allí donde termina la ley comienza la tiranía, si la ley es transgredida para daño de alguien. Y cualquiera que, en una posición de autoridad, excede el poder que le ha dado la ley y hace uso de la fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos cosas que la ley no permita, cesa en ese momento de ser un magistrado, y, al estar actuando sin autoridad, puede hacérsele frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro”.²⁵¹

El soberano está comprometido frente a los súbditos a cumplir con los fines para los cuales fue creado; es decir, el incumplimiento del gobierno en sus deberes restituye la soberanía al individuo, retornando al estado de naturaleza y a las consecuentes faltas de garantías sobre la vida y la propiedad. De esta manera, Locke resuelve en gran medida los problemas que Hobbes nos había dejado pendientes, al afirmar que la ciudadanía tiene pleno derecho a juzgar las actuaciones del gobierno, movimiento de piezas que le permite a la sociedad civil limitar el avance del poder estatal sobre la esfera de la vida individual.

Como hemos visto, por el mero hecho de estar constituido por la voluntad libre de los individuos, el poder político no siempre es justo, como sucede en la teoría de Hobbes. Más bien, Locke considera que el estado proviene del acuerdo que realizan los hombres para garantizar el cumplimiento de los derechos naturales y, en consecuencia, es la esfera civil la que debe limitar el poder del estado, manteniendo el control sobre los fines reales de las acciones de gobierno. Al mismo tiempo, Locke establece que la vida, la propiedad, la libertad y la seguridad son el fundamento del estado político. Por lo tanto, la fundación del estado depende de estos derechos humanos naturales. El estado político encuentra su límite justamente en aquello que lo ha originado, esto es, en la **libertad original** de los seres humanos expresada en el co-pacto de asociación (contrato social).

“Para concluir: al estar la razón claramente de nuestro lado cuando afirmamos que los hombres son libres por naturaleza; y al darnos la historia ejemplos de que los gobiernos del mundo que se iniciaron en época de paz estuvieron basados en ese fundamento y fueron constituidos por consenso del pueblo, apenas queda lugar para dudar quién está en lo cierto

²⁵¹Ibidem, pp. 292-293.

ni cuál ha sido la opinión o la práctica del género humano en lo referente a la primera erección de los gobiernos”.²⁵²

Locke comprende que lo que está en juego en la nueva dinámica social es la lucha por el poder entre la libertad de los propietarios (esfera civil) y la capacidad de control del soberano (esfera política). La nueva dialéctica del poder se sitúa en la lucha por la autonomía de la burguesía frente al poder de la monarquía y de la nobleza tradicional.

De hecho, la teoría del poder político concebida por Locke trata de restringir el poder de la realeza, el cual es considerado como “el gobierno del padre durante la infancia”, frente a la nueva clase de propietarios, garantizando de esta manera el efectivo reconocimiento de los derechos humanos esenciales.²⁵³

“Vemos, así, cuán probable es que gentes que eran por naturaleza libres y que, por propio consentimiento, se habían sometido al gobierno de su padre, o, viniendo de familias diferentes, se habían unido para formar un gobierno, depositaran generalmente el poder en manos de un solo hombre y escogieran ser dirigidos por una sola persona, sin condiciones expresas que limitaran o regularan el poder de dicha persona, pensando que su seguridad estaba garantizada por la honestidad y prudencia de la persona en cuestión. Mas nunca soñaron que la monarquía fuera *jure divino*, cosa de la que jamás oímos hablar entre los hombres hasta que nos fue revelado por la teología de estos últimos tiempos; ni tampoco admitieron que el poder paternal tenía un derecho de dominio, o que era el fundamento de todo gobierno. Y basta con lo dicho para demostrar que, por lo que podemos averiguar a la luz de la historia, tenemos razones para concluir que todos los orígenes de los gobiernos en tiempos de paz se han basado en el consenso del pueblo”.²⁵⁴

²⁵²Ibídem, pp. 211-212.

²⁵³Cfr. Ibídem, p. 214.

²⁵⁴Ibídem, p. 219.

5. 11. LAS MODALIDADES DEL PODER.

La teoría de Locke distingue al menos tres modalidades en el uso del poder, a saber: el poder paternal, el poder político y el poder despótico. El poder paternal es aquel que los padres tienen sobre sus hijos a fin de gobernarlos para su bien hasta que alcancen el uso de la razón o hasta que lleguen a una etapa de conocimiento en la que se les suponga capaces de entender la regla por la que han de gobernarse. Es un gobierno dirigido a ayudar, instruir y preservar los retoños, es un gobierno natural. La función del poder de los padres, como le gusta decir a Locke, tiene la importante misión de tutelar a los hijos hasta que alcancen la autonomía. Esto significa que el padre debe enseñarle al niño a ser libre, es decir, debe enseñarle a obedecer la ley, porque sólo dentro de la ley el hombre es libre, en tanto que obra de acuerdo a los dictados de la razón.

Por eso, Locke sostiene que:

“Por muchos que sean los malentendidos sobre el asunto, la finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar la libertad. Allí donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad. Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley. Mas la libertad no es, como se nos ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que le guste; pues, ¿quién podría ser libre en un lugar en el que el capricho de cada hombre pudiera sobre el vecino?”²⁵⁵

En efecto, el poder paternal debe enseñar al niño la verdadera libertad, mediante la cual cada persona dispone de sus acciones, posesiones y propiedades de la mejor manera, según se lo permitan las leyes que lo gobiernan, evitando la subordinación a los caprichos de otro. Este razonamiento de Locke es decisivo para nuestra investigación porque confirma una de las hipótesis más valiosas de nuestra investigación en la medida en que el autor funda su teoría del poder en la libertad subjetiva. El argumento de Locke sostiene que la tutela paternal no implica que el niño haya dejado de ser libre y racional, sino que estas cualidades esenciales son en este caso imperfectas. Esto significa que ser hombre es idéntico a ser libre y el poder es simplemente una derivación de este rasgo

²⁵⁵Ibíd., p. 152.

sustancial del ser humano. Por eso Locke afirma:

“De manera que cuando nacemos somos libres, y somos también racionales; mas ello no quiere decir que ejerzamos entonces ninguna de esas facultades. Es la edad la que, al traer una de ellas consigo, trae también la otra. Y así, vemos cómo la libertad natural y la sujeción a los padres son cosas compatibles y están las dos fundadas por el mismo principio”.²⁵⁶

La libertad es entonces el fundamento del poder que, en la madurez de la razón, se convierte por medio del contrato social en una verdadera voluntad política. Por eso, el poder político es aquel que, teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad y a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha elegido, con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su propio bien y para la preservación de su propiedad. La finalidad de este poder es la protección de la sociedad a la que pertenecen los individuos y se distingue por el hecho de ser un poder que tiene la potestad de hacer leyes y establecer el castigo para quienes las infrinjan. El poder político tiene su origen en un pacto o acuerdo establecido por mutuo consentimiento entre aquellos que componen la comunidad.

“Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política es el acuerdo que cada individuo hace con los demás hombres (co-pacto de asociación) con el fin de incorporarse todos y actuar en un solo cuerpo, constituyéndose de este modo un Estado claramente definido”.²⁵⁷

La sociedad civil es un estado de paz que surge entre aquellos que han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo, constituyendo el primer acto de la sociedad civil. Por lo tanto, el estado surge de la sociedad civil y ésta, en última instancia, se fundamenta en la libertad del ser humano propia del estado de naturaleza.

Ahora bien, en contraste con el poder político, el poder despótico es un poder absoluto y arbitrario que un hombre ejerce sobre otro hasta el punto de quitarle la vida

²⁵⁶Ibídem, p. 155.

²⁵⁷Ibídem, p. 280.

si así le place. Es éste un poder que la naturaleza jamás concede al hombre, pero que proviene únicamente del hecho de que el agresor ha renunciado a su propia vida, poniéndose en estado de guerra con otro. El poder paternal no alcanza al poder del magistrado y el poder despótico lo excede. El dominio absoluto está lejos de ser compatible con una sociedad civil que se opone a ella en la misma medida en que la esclavitud se opone a la propiedad.

Locke no sólo se ocupa de justificar el surgimiento de la comunidad política, sino también de explicar cuáles son las causas que llevan a la descomposición del gobierno.

Por eso sostiene que un gobierno se disuelve cuando una fuerza extranjera llega a imponerse sobre la comunidad. De esta manera, la unidad que antes constituía a este cuerpo y le daba cohesión, cesa necesariamente. Lo cual significa que cuando una sociedad se disuelve el gobierno no puede permanecer en funcionamiento porque ha perdido sus fundamentos. También existe una causa interna de la disolución del gobierno, ésta tiene lugar cuando el poder legislativo se descompone. Porque el poder legislativo es el alma del estado, en virtud de que expresa la voluntad de la mayoría y es lo que organiza la unidad de los miembros de una comunidad. Sin este poder legislativo ningún hombre podría crear leyes que lo vincularan a los demás ciudadanos y, en consecuencia, la obligación mutua cesaría. Si el cuerpo legislativo se altera o los legisladores actúan de manera contraria al fin para el que fueron constituidos, quienes resulten culpables lo serán por rebelión, pues si alguien eliminara por la fuerza el cuerpo legislativo establecido por una sociedad y las leyes que éste ha hecho de acuerdo con la misión que se le ha encomendado, entonces estaría eliminando el arbitraje que cada miembro de esa sociedad había consentido para lograr una pacífica resolución de todas las controversias. Quienes eliminan o alteran el poder legislativo están eliminando ese poder de decisión que nadie puede tener sin el nombramiento y el consenso de los hombres. Al hacer esto, están destruyendo la autoridad que el pueblo estableció y están introduciendo un estado de guerra en el que la fuerza vuelve a ser ejercida sin autoridad.

En consecuencia, el respeto por la libertad humana sirve tanto para fundamentar la existencia del poder político, como para justificar las condiciones de su desaparición mediante el derecho a la rebelión popular, creando una tajante separación entre la sociedad civil y el estado.

5.12. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LA POSTURA DE LOCKE SOBRE EL PODER.

A) El trabajo como esencia de la propiedad.

El concepto de trabajo permite también justificar la propiedad privada, de manera tal que a través de la fuerza de trabajo el hombre convierte a la naturaleza en un producto suyo. Este principio que define al trabajo sufrirá a lo largo del tiempo permanentes reelaboraciones por la teoría económica clásica y será criticada por Karl Marx, dando inicio a su teoría de la alienación.

La teoría de Locke constituye una justificación burguesa del poder debido a que justifica teóricamente una esfera de la sociedad diferenciada de la esfera estatal. Su finalidad es garantizar la libertad del ciudadano, en lo que respecta al intercambio de bienes y al usufructo de las propiedades, dentro de un mercado libre de interferencias estatales.

La idea de Locke es original, en cuanto a que, en el estado de naturaleza, los hombres cuidan de su vida mediante el trabajo y no mediante la guerra como en Hobbes. De hecho, la organización jurídica estatal responde a la necesidad de alcanzar seguridad en el usufructo de la propiedad que se acumula cada vez más con el trabajo capitalista.

El poder legislativo no puede seguir los caprichos personales, debiendo someterse a los dictados de la naturaleza por los cuales los hombres son originalmente iguales.

No existe, como en Campanella, una disposición esencial diferente en la naturaleza de los hombres. Este dato no es menor, porque la única desigualdad que va a ser aceptable para Locke es la diferencia entre los que tienen propiedad (los ciudadanos en sentido efectivo) y los que no la tienen.

B) La libertad negativa.

Otro aporte importante a la teoría del poder es su concepto de libertad negativa. Frente a la teoría política clásica que defiende el carácter objetivo de la unidad entre la moral y la política, Locke postula que la libertad no depende del orden político, sino que el orden político depende de la libertad natural del hombre. La libertad se consolida en

la medida en que los hombres reconocen la ley natural que es racional. Para ser justos con el pensamiento de Locke, diremos que la libertad se relaciona con la moralidad a partir del hecho de que el hombre se vuelve efectivamente tal, sólo cuando cumple con la ley natural.

C) Locke frente al pensamiento de Campanella y Hobbes.

¿Qué diferencia existe entonces entre la perspectiva de Locke y la postura definida por Campanella o Hobbes ? En primer lugar, la matriz política no es para Locke determinante del orden racional de la libertad natural como sucede en Campanella, ya que para éste último, las virtudes naturales son diferentes en cada persona, hecho que explica la necesaria división del trabajo humano. Al mismo tiempo, Campanella realiza una fundamentación metafísica del orden político basado en el orden cósmico. En cambio para Locke, el orden político se deriva del orden moral (la libertad comprendida como ley natural) y, por lo tanto, depende de ésta.

La concepción lockeana de la moralidad supone un espacio de libertad y de intimidad personal que en Campanella y en Moro se ven anuladas, tanto por la persecución del bien común como por la eliminación de todas las diferencias en la propiedad privada.

Mientras que en Locke la injusticia se centra en la oposición entre el poder de la sociedad civil y el poder del estado, en Campanella y en Moro la misma proviene de la existencia de la propiedad privada y de la enajenación del trabajo social en manos de una minoría privilegiada.

Según este pensador liberal los hombres son libres cuando se comportan de acuerdo a las leyes de la razón. Esto los obliga a respetar y a hacer respetar los derechos humanos esenciales como la propiedad, la vida y la autonomía individual.

En los filósofos utópicos la libertad también depende de la racionalidad, pero al ser una racionalidad cósmica, la matriz política determina y subordina al individuo a las necesidades organizativas de la totalidad social y a los contenidos de la moralidad. Entonces rechazan el desenvolvimiento de cualquier forma de comportamiento que implique el desarrollo individual al margen de la organización estatal o política.

Para Locke el poder es la expresión de la voluntad racional-universal que los

individuos condensan en la función legisladora del estado. En cambio, en Moro y especialmente en Campanella, el poder se adquiere más por obra de la virtud natural que por la voluntad racional-universal de los legisladores.

Locke cree que el desenvolvimiento de la libertad individual y de la prosperidad social dependen más de la ausencia de interferencias del estado respecto de la sociedad que de la participación del mismo en los asuntos civiles.

Así pues, para los utopistas el hecho de dejar librado al azar la organización social del trabajo implica necesariamente un avance hacia la injusticia social y la pobreza generalizadas. En la teoría de Locke, la separación entre la esfera privada y la esfera pública consagran al individuo un marco de libertad más amplio frente al poder del soberano o frente al resto de los ciudadanos. Por ello, no hay que dejarse confundir con la formulación aparentemente clásica de su teoría del derecho natural. Libertad y trabajo, autonomía y propiedad son los conceptos claves para comprender la lucha de poder que se establece entre la monarquía, la nobleza y la burguesía ascendente.

Del hecho de que las acciones no puedan ser juzgadas como buenas o malas (porque no hay forma de distinguir las cualidades que motivan la acción) Hobbes deriva la idea de que la virtud y el vicio ya no pueden ocupar un lugar central en el análisis de la acción política.

En consecuencia, la acción moral se desvincula de los supuestos políticos de raíz metafísica de la antigüedad clásica. Para Locke no sucede lo mismo, porque la moralidad (la libertad) es el fundamento de la sociedad civil y ésta última lo es respecto de la política. Como vimos, la libertad implica el respeto por la ley natural y el cumplimiento de la ley natural es el fin último del estado político.

El estado de naturaleza para Hobbes es un estado de guerra permanente de todos contra todos donde no hay ley común. Según Locke, en el estado de naturaleza existe igualdad y ley porque expresa el orden racional de las cosas. De esta manera, la ley natural impide la arbitrariedad y el abuso de los más fuertes.

D) Sujeto y poder.

Locke comprende que el trasfondo de la organización social es la lucha por el espacio propio, en términos de propiedad asegurada, de libertad de posesión y de

disposición de los bienes conseguidos mediante el trabajo personal.

Este reconocimiento del derecho natural a la libertad, a la vida y a la propiedad, marcan el límite al poder del soberano, en tanto que el derecho a la propiedad es anterior a la conformación del estado y al poder de la nobleza terrateniente tradicional, en la medida en que esta clase, al ser improductiva, no tiene forma de fundamentar la propiedad que ostenta.

La noción burguesa de Locke es clara: sólo los propietarios son verdaderamente ciudadanos. La nueva legalidad instaurada por éste permite pensar a los derechos naturales como un escudo protector frente al poder del soberano medieval o del monarca nacional.

En otro orden de cosas encontramos que el error central de nuestro autor es haber configurado un concepto de naturaleza humana asignándole un carácter ahistórico y universal. En rigor, toda concepción iusnaturalista se constituye de esta manera. Locke no escapa a la regla, por lo que, al querer definir los perfiles de una naturaleza humana ahistórica y por lo tanto universal, no hace más que consolidar una imagen de la humanidad que se corresponde plenamente con las necesidades y funciones temporales de la clase a la cual representa en forma consciente o inconsciente.

A través de esta nueva concepción de los derechos naturales básicos Locke logra proyectar el perfil de la clase burguesa que está en proceso de gestación y desenvolvimiento en esta etapa histórica. La perspectiva burguesa incrementa la libertad del ámbito privado frente al público, redefiniendo la relación clásica entre moralidad y política.

Al mismo tiempo, la definición negativa de libertad, supone que cada individuo puede desarrollar su propia idea de la “vida buena”, sin vulnerar los derechos de los demás miembros de la sociedad. La inexistencia de un ideal de “vida buena” único y fijo para toda la humanidad permite pensar al poder como un espacio legislativo que consagra el respeto y el cumplimiento a aquellos derechos que son básicos en el estado de naturaleza.

Ahora bien, el poder político no necesita eliminar las diferencias de intereses, como en la conceptualización de Moro o Campanella, sino que debe más bien dejar librado a la armonía del mercado el desarrollo de los intercambios, del cual surgirá el bienestar común.

El peor de los males que puede sufrir una comunidad no es la ausencia de poder y de orden que impone el soberano sino su sobredimensionamiento.

El concepto “trabajo” y la noción de la autonomía de la esfera moral permiten concluir que la naturaleza de las cosas depende de la actuación del sujeto. El poder no es más que la capacidad del hombre para transformar la esencia de las cosas. De esta forma, la teoría política moderna coloca como fundamento del poder al sujeto libre, racional y productor.

La manera más segura de garantizar los derechos naturales de los hombres no consiste en la construcción de un estado todopoderoso ni en la comunidad de bienes, sino en la unión de la libertad económica de la sociedad con las leyes vigentes en el estado de naturaleza. Por ello, el estado social encuentra su fundamento en la libertad natural, hecho que coloca al estado en una posición de “exterioridad” respecto a la sociedad civil.

E) Legalidad y poder público.

En este esquema liberal, el estado es concebido como un “particular” encargado de cumplir con las necesidades y derechos que le asisten a los individuos en el estado pre-estatal.

Respecto de la relación entre el dominio del estado y la construcción de la ley existe una ambigüedad muy interesante: por un lado, la lucha contra el poder absoluto acentúa la participación y colaboración de la ciudadanía en la creación de la ley, expresando el poder de la racionalidad universal.

Por otra parte, el ejercicio de la ley lleva consigo la intención de abolir el dominio arbitrario, entendiendo por tal cualquier imposición que viole el derecho natural. En consecuencia, la idea burguesa y liberal del poder se inscribe en el ámbito de una fundamentación racional y anónima de la ley, basada justamente en lo que Locke ha dado en llamar “Naturaleza”. Esto significa que la ley no es la voluntad de uno o más hombres, como parece decir Locke, sino la expresión del orden racional-universal. Este orden racional es el único que puede determinar con justeza los verdaderos actos de soberanía. Por ello, si en Hobbes la ley expresa la voluntad del soberano, en Locke la ley expresa el orden racional de las cosas del cual se deriva anónimamente el poder

soberano.

Esta ambigüedad en el uso del término “Naturaleza” y “voluntad propia” representa el nacimiento de una nueva modalidad del poder ciudadano frente al antiguo poder del monarca. Esto responde a la necesidad de eliminar la dominación en la medida en que la ley no representa la voluntad popular, sino la racionalidad del sujeto universal, trasladando el fundamento de la forma legal de la “*voluntas*” a la “*ratio*”. La ley ya no depende de la mera voluntad del monarca (como sucede en la teoría de Hobbes) sino que debe ajustarse a la racionalidad del orden existente. La ley debe expresar el contenido universal-racional del orden natural.

La intención del consenso racional de la ley tiene como objetivo central anclar las decisiones del estado burgués en la organización de los derechos naturales de los hombres, garantizando tanto la subordinación del **poder público a la esfera privada** como su neutralización, en virtud de un proceso histórico marcado por el desarrollo del capitalismo en su faz liberal. La genialidad de Locke reside en su capacidad para condensar en una teoría política aparentemente “clásica” las nuevas “ideas-fuerza” de la burguesía ascendente. Por esto, el postulado de un conjunto de derechos naturales básicos sirve tanto para reducir y debilitar la dominación estatal de carácter tradicional como para liberar la esfera del tráfico comercial, protegiendo la propiedad privada y armonizando el egoísmo individual con el bienestar común.

El intento de la burguesía para poner fin a todo poder que no se base en el derecho natural se corresponde con la necesidad y con la intención de constituir un poder “legaliforme” de corte racional-universal, cuyo mecanismo de control residirá en la opinión pública de una minoría privilegiada de propietarios. La innovación de Locke sitúa el poder de la publicidad incluso por encima de la dominación estatal. Este movimiento de pieza de Locke es innovador, en tanto que consolida un grupo de derechos fundamentales como plataforma de lanzamiento de un nuevo tipo de poder que se basa justamente en el intento de reducir a cero la dominación política estatal.

En síntesis, el despliegue de los derechos humanos se basa en el reconocimiento de una instancia subjetiva, entendida como instancia racional-universal privilegiada. Esta subjetividad centrada en la libertad del hombre responde a una concepción abstracta de la naturaleza humana (ahistórica) y es anterior a la constitución del estado político. Por lo tanto, desde este punto de vista la esfera moral, la esfera de la libertad individual, es

anterior e independiente de la esfera política. Este hecho no es contradictorio con la idea concebida por el propio Locke, según la cual, la sociedad política nace para garantizar el cumplimiento de dichos derechos. No obstante ello, es imprescindible señalar que frente a la postura de Hobbes, que sostiene que la libertad no tiene nada que ver con la virtud o el vicio sino con la tendencia del hombre a hacer cuanto le plazca en función de sus propias fuerzas, Locke afirma que la libertad requiere del reconocimiento del orden racional. En este sentido su teoría vuelve compatible la tendencia a crear un sistema de reglas básicas para una sociedad bien ordenada con el respeto por los distintos modelos de “vida buena”, cuyo carácter individual no tiene por qué afectar ni interferir con los derechos básicos del resto de los ciudadanos. De esta forma se distingue el ámbito de la virtud privada del ámbito de la virtud pública. En este contexto el poder depositado en manos de los legisladores expresa tácitamente la confianza del individuo en que el poder público hará armonizable el egoísmo individual con el bienestar general. El resultado es relevante en el sentido de que la teoría del poder expresada por Locke permite crear un ámbito jurídico que ponga al individuo a salvo de los abusos del monarca, diferenciando el uso legítimo del poder del uso ilegítimo del mismo (dominación), justificando la inviolabilidad del derecho a la libertad, a la propiedad y a la vida.

CAPÍTULO 6
ROUSSEAU.-

6.1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE ROUSSEAU.

Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra en 1772. Su padre era un relojero y de niño fue educado en una escuela rural. Su familia perteneció a la clase media de la ciudad, pero contaba entre sus antepasados con miembros de la aristocracia burguesa. Su padre se encargaba en los ratos libres de enseñar danza, hecho que le facilitaba aumentar sus ingresos, venciendo las prohibiciones puritanas de entonces. Su madre murió a los pocos meses de haberlo dado a luz, de manera tal que fue educado por una de sus tías. Su padre tuvo que huir de la ciudad por un duelo y Rousseau se vio solo y sin ayuda de ningún tipo. Su primer destino fue la casa de un pastor protestante y posteriormente se empleó como aprendiz de grabador, pero su poca paciencia lo llevó a huir de su maestro. Una vez situado en Saboya, encontró mejor fortuna en manos de una mujer que decidió tomarlo bajo su “tutela”. La dama en cuestión era Madame de Warens, por quien Rousseau mostraba un sentimiento filial y amoroso muy profundo.

La joven viuda, protegió a Rousseau durante muchos años, pero su relación se deterioró con motivo del ingreso de Jean Jacques al hospicio de Turín, en el que tuvo que abjurar de su protestantismo. De todas formas, su estancia en el seminario católico fue muy breve, pues antes de los dos meses, se escapó del hospicio de Turín para reencontrarse con su tutora y amante. Después de una breve estancia junto a su padre, Rousseau comenzó a trabajar en el catastro, pero su débil salud lo obligó a abandonar el empleo. Finalmente, en 1741 viaja a París y, gracias a su carismática personalidad, logra el cargo de secretario del embajador francés en Venecia. En Venecia vive días de mucha felicidad, pero su trabajo monótono termina por fastidiarle. Tanto es así que decide regresar a París. Su vuelta a París significa el reencuentro con el amor. Efectivamente, en una posada parisina se enamora de una joven tímida y humilde, llamada Thérèse Levasseur, con quien compartirá muchos años de su vida y la paternidad de cinco hijos. La unión de Rousseau con Levasseur se formalizará veinticinco años después de su primer encuentro en París. La mala situación económica obligó a Rousseau a enviar a sus hijos a la inclusa, para que fueran educados y asistidos debidamente. Después de este episodio entristecedor, el filósofo ginebrino conoció a Diderot y un buen día se decidió a concursar en la Academia de Dijon. En 1750, ganó el concurso mencionado con su obra: *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Su triunfo

generó una polémica extendida y agria en la sociedad del momento, pero Rousseau permaneció conscientemente alejado del mundo de los salones parisinos. En 1753, escribió su famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, pero esta vez no consiguió el premio de la Academia de Dijon y, en cambio, se ganó el repudio y la burla de Voltaire.

En Ginebra, su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* fue tan mal acogido como en París, dando lugar a las críticas más violentas por parte de los burgueses enemigos del igualitarismo extremo. A partir de este momento, el trabajo de Rousseau dejó de ser el de un escritor de filosofía, para convertirse en el de un copista de música. Este trabajo le permitió obtener un ingreso respetable y cuidar dignamente de su familia. Alrededor de 1761 Rousseau se enamora de Madame de Epimay, cuñada de quién le estaba protegiendo. De este amor surgió la obra intitulada *La nueva Eloísa*, novela que preanuncia el nacimiento del movimiento romántico. En este contexto, el sentimiento más profundo de Rousseau no era solamente su amor por sus protectoras, sino el rechazo más violento del egoísmo humano y una nueva visión de la naturaleza humana. Lo natural para Rousseau no consistía en una instancia racional, sino en la pureza del sentimiento y en la piedad.

En 1761, se publica el *Contrato social*, obra que marcó un impacto poderoso en la mente y en las acciones políticas de los revolucionarios europeos y americanos. En 1762, se edita el *Emilio*. Este libro tuvo consecuencias fatales para Rousseau, tanto es así, que debió abandonar París. Holanda y la propia Ginebra condenaron su libro. La reacción fue tan adversa que verdugos de Holanda llegaron a quemar su obra en la plaza pública. La primera reacción de Rousseau consistió en huir primero hacia Suiza, pero al ver la reacción negativa de Ginebra, decidió huir hacia Neufchâtel, ciudad que pertenecía a la soberanía de Federico II de Prusia.

Los ataques contra su obra y su persona no cesaron y al ver el peligro que lo acechaba decidió partir hacia Inglaterra. Allí fue recibido y protegido por el mismísimo David Hume. Sin embargo, Inglaterra y la presencia de David Hume no sirvieron para calmar el delirio persecutorio que empezó a adueñarse del ginebrino. Rousseau comenzó a creer que Hume se había complotado con sus enemigos continentales para acabar con su vida. Pese a la insistencia de Hume, Rousseau partió hacia París con su mujer Thérèse Levasseur, pero su acogida en la capital francesa fue decepcionante y tal situación le

produjo una profunda desmoralización. La lejanía que mostró la burguesía parisina respondía, antes que nada, a la desconfianza que provocaba el pensamiento revolucionario y extremista de Rousseau. El peligro que suscitaba el pensamiento del paranoico Jean Jacques era superior a la gloria que había despertado en su momento. Alejado del circuito intelectual y de las reuniones sociales, el genio de ginebra emprendió un trabajo solitario que lo llevaría nuevamente a su oficio de copista de música. En paralelo con esta labor solitaria, escribió sus *Confesiones*, obra que fue publicada postumamente en 1782. Un marqués que admiraba el pensamiento y la obra de Rousseau lo llevó a su castillo, con el fin de que superase su enfermedad vesicular y su agotamiento psíquico. Sin embargo, estos objetivos no se cumplieron, pues la muerte lo sorprendió a Rousseau en julio de 1778.

6. 2. NATURALEZA HUMANA Y PODER: LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN.

El pensamiento de Rousseau es ciertamente innovador al sostener que el lazo social no constituye en modo alguno una actitud natural del hombre. La relación social es concebida por el pensador ginebrino como una organización artificial plagada de múltiples consecuencias.

Nuestro autor postula que el hombre antes de la constitución del estado social vivía en una situación natural en la que la vida se realizaba en forma aislada y tranquila como cualquier otra especie animal.

No obstante ello, existe una enorme diferencia entre el comportamiento humano y la conducta animal, ya que mientras que los animales responden a las funciones orgánicas y a la preservación de la especie por necesidad natural, el hombre introduce un elemento absolutamente original: la libertad. Es decir, el hombre es el único animal capaz de actuar en contradicción con el mandato de la necesidad animal; por ello, es el único ser que obra libremente.

Dice Rousseau al respecto:

“No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza

ha dado sentidos para estimularse a sí misma, y para protegerse, hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruirla o a perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad”.²⁵⁸

Este precedente es importante para las sucesivas etapas de la filosofía moderna porque homologa a la esencia humana con la libertad. Desde esta perspectiva, la libertad es un principio inalienable del ser humano. Esta idea implica que la esencia de la humanidad es la libertad, condición que diferencia al hombre del animal.

Aquí surge una primera antinomia entre el ser libre del hombre y el ser natural del hombre. Porque la libertad implica una distancia con el mundo de la necesidad animal, pero al mismo tiempo una pérdida de naturalidad. Por eso Rousseau afirma que la bestia, fiel a su naturaleza, jamás se desvía de los mandatos que le prescribe la propia necesidad natural; mientras que el ser humano muchas veces desoye dichos mandatos aún a costa de su propio perjuicio, dando comienzo a la primera antinomia entre naturaleza y libertad.

Al mismo tiempo, la ley natural que en Locke estaba regida por la razón, en Rousseau está ordenada por dos principios anteriores a la razón, a saber: el instinto de autoconservación y el sentimiento de piedad.

Ahora bien, estos dos principios se ven transformados por el desarrollo de la racionalidad humana, interrumpiendo el normal desenvolvimiento de la naturaleza humana. Por lo tanto, encontramos dos conceptos diferentes de naturaleza en Rousseau.

El primero, hace mención a la naturaleza en sentido animal, es decir, a la naturaleza entendida como necesidad natural. Rousseau se refiere a la naturaleza como al reino de “los simples impulsos”.²⁵⁹

El segundo, se refiere a la conducta que adopta el hombre cuando se rige por el

²⁵⁸Rousseau, J.: *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes*, volumen III, Dijon, Bibliothèque de la Pléiade N.R.F., édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymon, 1966, p. 141. [De ahora en adelante citaremos *Discours sur l'origine de l'inégalité*, (1966)].

²⁵⁹Cfr. *Ibidem*, p. 152.

principio de piedad. Es necesario aclarar que por piedad se entiende un tipo de virtud que es anterior a toda reflexión, que se expresa en “la disposición conveniente a unos seres tan débiles y sometidos a tantos males”²⁶⁰, lo que ocasiona en los hombres y hasta en las bestias el compadecerse, es decir, el sentir lo mismo que siente el prójimo. Esto nos remite a la idea de la compasión cristiana, virtud que en Rousseau es anterior a la racionalidad y sede de la ley natural.

El entendimiento produce una segunda antinomia entre la razón y la naturaleza en el hombre. La razón, que es una capacidad que se desarrolla con posterioridad a la existencia de la ley natural, es vista por Rousseau como un problema para la naturaleza humana y no como su fundamento.

El problema de la desnaturalización del hombre se agrava por su capacidad de perfeccionamiento constante pues, a mayor diversidad mayor desigualdad.

“Ahora bien, si se compara la diversidad prodigiosa de educaciones y de géneros de vida que reina en los diferentes órdenes del estado civil con la sencillez y la uniformidad de la vida animal y salvaje, en la que todos se nutren de los mismos alimentos, viven de la misma manera y hacen exactamente las mismas cosas, se comprenderá cuán menor debe ser la diferencia de hombre a hombre en el estado de naturaleza que en el de sociedad, y cuánto debe aumentar la desigualdad natural en la especie humana por la desigualdad de institución”.²⁶¹

La capacidad de perfeccionamiento (la perfectibilidad) no hace más que alejar al hombre de su propia naturaleza y, como veremos, lo convierte en un esclavo de su propio desenvolvimiento.²⁶² Por perfeccionamiento entiende Rousseau aquella facultad de innovación permanente que tienen las capacidades humanas. El perfeccionamiento introduce en la conducta humana una variabilidad constante en contraposición con el comportamiento de los animales, donde se aprecia una repetición constante en los hábitos primordiales de autoconservación desde los primeros meses de vida hasta finalizar el ciclo vital.

²⁶⁰Cfr. *Ibídem*, p. 154.

²⁶¹*Ibídem*, pp. 160-161.

²⁶²Cfr. *Ibídem*, p. 162.

En oposición a lo observado en Locke, el derecho natural para el pensador ginebrino se basa en la sensibilidad y no en la racionalidad. Mientras los hombres permanecen fieles al estado de naturaleza no existe entre ellos ni “dominación” ni “servidumbre”, ya que se rigen por su naturaleza sensible.²⁶³

Los principios operantes generan un estado de equilibrio y de armonía espontáneos. Sin embargo, esta situación se hace imposible cuando el hombre comienza a perfeccionarse y a desplegar su racionalidad.

El alejamiento del estado de naturaleza propicia las condiciones de esclavitud y de dominación entre los hombres al hacerlos depender de la comunidad política. En relación con ello, Rousseau afirma:

“Es imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto previamente en situación de no poder prescindir de otro; situación que, por no existir en el estado de naturaleza, deja a todos libres del yugo, y hace vana la ley del más fuerte”.²⁶⁴

El autor del *Contrato Social* sostiene que el estado de alejamiento de la naturaleza, es decir, “el estado de coerción hacia la socialización”²⁶⁵ reproduce la misma situación de desconfianza generalizada que existía en el estado de naturaleza en la teoría de Hobbes.

No obstante ello, la respuesta de Rousseau frente al mal generado por este alejamiento de la naturalidad humana se opone tanto a la respuesta hobbesiana de la instauración de un orden estatal despóticamente coercitivo, como a la respuesta lockeana en la cual la soberanía del estado retrocede frente al libre despliegue de las fuerzas armónicas del mercado y de la propiedad privada.

²⁶³Cfr. *Ibíd.*, p. 161.

²⁶⁴*Ibíd.*, p. 162.

²⁶⁵Cfr. Habermas, J.: (1987), p. 102.

6. 3. LA CIVILIZACIÓN COMO PROCESO DE DOMINACIÓN.

El diagnóstico de Rousseau se completa con su crítica a la dominación en tanto proceso civilizatorio. Esto es, el efecto que produce la civilización sobre el ser humano es su alienación. Con el proceso de acumulación de la propiedad privada el hombre se vuelve débil y dependiente de los demás. Al mismo tiempo pierde sus cualidades físicas y anímicas, rigiéndose exclusivamente por un sistema de comodidades que lo van debilitando y lo van haciendo esclavo de las necesidades artificiales que crea el lazo social.

El corolario de este argumento es claro: el desarrollo de la racionalidad y la civilización subordinan al hombre al poder de los otros hombres y lo vuelven dependiente de los mandatos instituidos por la sociedad masificada.

El alejamiento de la naturaleza sensible del hombre auspician la esclavitud y la dominación dentro de la nueva situación civil.

Afirma Rousseau al respecto:

“Sería triste para nosotros vernos forzados a convenir que esta facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas las desgracias del hombre; que es ella la que a fuerza de tiempo le saca de esa condición originaria, en la que pasaría sus días tranquilos e inocentes; que es ella la que haciendo surgir con los siglos sus luces y sus errores, sus vicios y sus virtudes, lo torna a la larga tirano de sí mismo y de la naturaleza”.²⁶⁶

Este filósofo encuentra el principio de la corrupción moral de la humanidad en el mismo proceso civilizatorio, pero se rehúsa a restaurar el orden natural sobre la base del modelo de la vida burguesa, la cual cobraba en Locke una plena justificación racional y universal. La dominación del hombre sobre el hombre aparece en el pensamiento del ginebrino como el efecto de una socialización surgida por motivaciones plurales y contingentes.

El primitivo desarrollo de la socialización antinatural genera una autoenajenación que sólo puede ser resuelta en la medida en que se superen las desigualdades y las

²⁶⁶Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 142.

injusticias creadas dentro del marco de la explotación social.

Este proceso de socialización deformante encuentra en la comodidad y en la progresiva superación de los riesgos la expresión de la degradación de la naturaleza humana, la cual consolida la domesticación del hombre a través de sus propias acciones racionales.

De esta manera, la “socialidad y la esclavitud”²⁶⁷ comienzan a ser sinónimos en Rousseau. La vida social devalúa la potencia mental, física y espiritual del hombre, tornándolo débil, sumiso y temeroso del poder de los otros.

Esta caracterización del miedo es importante, porque como observamos en Hobbes, el miedo al soberano es necesario, ya que éste libera al hombre del miedo a una muerte violenta propio del estado de guerra de todos con todos. En Maquiavelo, la utilización del miedo es indispensable para el mantenimiento del poder, de suerte que la administración adecuada del terror combinado con el amor devoto al príncipe, le aseguran al soberano la estabilidad política de la república.

En cambio, en Locke, el miedo a la pobreza se resuelve en la instancia preestatal por medio del trabajo. Finalmente en Campanella y en Moro, el miedo a la miseria y a la humillación se supera mediante la eliminación de la propiedad privada y la constitución de una organización social igualitaria y justa.

En Rousseau, la superación del miedo se realiza por otra vía, es decir, por la corrección moral de la ciudadanía frente a un orden social que genera infelicidad y debilidad. El orden político al que aspira Rousseau establece que la voluntad general se ajuste a los principios de la libertad y de la igualdad.

Asimismo, el proceso de socialización ha hecho del hombre un ser “afeminado”, es decir, débil. El hombre débil, dice Rousseau, es aquél que, llevado por la dependencia ante los otros, pierde “su fuerza y su valor”.²⁶⁸

Por lo tanto, el diagnóstico que realiza en el *Discurso sobre el origen de la*

²⁶⁷Cfr. Chorroarín, S: “Presentación y análisis del concepto de dominio en el discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres de J.J. Rousseau”, en *Cuadernos de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 3, La Plata, Septiembre de 1997, p. 13.

²⁶⁸Cfr. Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 139.

desigualdad entre los hombres es claro: la causa de la desnaturalización del hombre y la pérdida de las capacidades sensibles residen en el desenvolvimiento de la cultura y en el poder de perfeccionamiento. Por ello, la razón específica de la dominación no se encuentra ni en la guerra ni en el desarrollo de la sociedad mercantil, sino en la propia cultura. Cultura y dominación son conceptos recurrentes.

En otra parte de su obra dice Rousseau:

“Mientras el gobierno y las leyes subviene a la seguridad y al bienestar de los hombres congregados, las ciencias, las letras y las artes, menos despóticas y más poderosas quizás, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro de que están cargados, ahogan en ellos el sentimiento de esa libertad original para la que parecían haber nacido, les hacen amar su esclavitud y así forman lo que se denominan pueblos civilizados”.²⁶⁹

Las consecuencias de estas afirmaciones son contundentes: el perfeccionamiento humano no ha hecho más que establecer cadenas de dependencia de unos hombres con los otros, hecho que extiende la dominación cultural a toda la humanidad.

La cultura como segunda naturaleza no hace más que ampliar la dominación y la esclavitud sobre los agentes portadores de la libertad. La contradicción que surge entre el desarrollo de la civilización y el aumento de la esclavitud necesita una solución general, reformulando la relación entre la virtud privada y la política.

Sin embargo, Rousseau no cae en la crítica pesimista de la cultura en la medida en que intenta compensar esta pérdida de la libertad con una modificación en las condiciones de la dominación. Para ello, acude en primera instancia a la imagen del buen salvaje, para quien la dominación no tiene sentido. Es decir, si en la sociedad de Rousseau la dominación es la constante, en el Nuevo Mundo la situación natural es la de libertad absoluta. Estos modelos contrapuestos le permiten mostrar que la condición social es responsable de la dominación. Por lo tanto, la perspectiva del ginebrino es inversa a la presentada por Hobbes. Si en el autor del *Leviatán*, el estado de naturaleza

²⁶⁹Rousseau, J.J.: *Discours sur cette question proposée para la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., pp. 6-7. [En adelante se citará: *Discours sur les sciences et les arts*, (1966)].

era un estado presocial y de guerra constante de todos contra todos, en Rousseau, el estado presocial se configura como un estado de aislamiento de los hombres, aunque al mismo tiempo como un estado de absoluta libertad. Para Hobbes, la superación del estado de naturaleza suponía el alejamiento del miedo y la supresión del dominio del más fuerte; en cambio en Rousseau es exactamente lo opuesto ya que el alejamiento del estado de naturaleza supone el ingreso al estado social y esto implica el perfeccionamiento de la dominación por medio de la cultura. Por ende, el mal que azota al hombre no puede ser superado por el estado político hobbesiano.

6. 4. VIRTUD POLÍTICA E IDENTIDAD.

Rousseau sostiene que la evolución política debe significar al mismo tiempo una transformación en la virtud de cada individuo. Esto liga el carácter de la moralidad a los dictados de la organización política, relación que Hobbes había descartado.

La antinomia queda planteada en toda su magnitud cuando el mandato natural del hombre -el tirón hacia la autodeterminación- entra en directa contradicción con la sensibilidad natural del hombre, originando la pérdida de la libertad natural. Esta antinomia no puede resolverse pero puede mitigarse. Es allí donde se redefine la relación entre virtud y política, apareciendo Ginebra como una república ideal elegida por Rousseau como un modelo a imitar debido a la virtud y unidad de los ciudadanos.

“Habría escogido (...) aquella [república] en que los particulares, contentándose con sancionar las leyes y con decidir corporativamente y por el dictamen de los jefes los asuntos públicos más importantes, establecieran tribunales respetados, distinguieran con cuidado los diversos departamentos, eligieran año tras año a los más capaces y más íntegros de sus conciudadanos para administrar justicia y gobernar el Estado; y en la que dando de este modo *la virtud* de los magistrados testimonio de sabiduría del pueblo, uno y otros se honrarían mutuamente. De suerte que si alguna vez funestos errores vienen a turbar la concordancia pública, incluso estas épocas de engegucimiento y de errores estén marcadas por testimonios de moderación, de estima recíproca, y de común respeto por las leyes, presagios y garantías de una conciliación sincera y perpetua. Tales son, magníficos, muy honorales y soberanos

señores, las ventajas que habría buscado en la patria que habría escogido para mí”.²⁷⁰

El modelo político supone paliar en parte las deformaciones ocasionadas por el dominio de la cultura sobre el hombre.

La transformación política implica el cuestionamiento acerca de qué cosas hacen al hombre libre y feliz. El buen salvaje está instalado en la felicidad y en la libertad desde el momento en que obra espontáneamente, es decir, su “ser salvaje” lo exime de las deformaciones de la socialización. En cambio el hombre culto, débil y sumiso no puede retornar al estado presocial. Es decir, la humanidad no puede volver a un estadio anterior de desarrollo, pero puede al menos intentar corregir las graves distorsiones morales que ha causado la socialización en ella.

Desde esta perspectiva, la cultura es una carga pesada de la cual es imposible deshacerse. Sin embargo, Rousseau no renuncia a la idea de que la libertad del hombre sea el principio absoluto que debe determinar los cambios en la esfera de la política. Abolir la dominación de la cultura es imposible, pero disminuir la dominación sin perder la esencia del hombre es un mandato imprescindible en el proyecto rousseauiano, el cual pretende la reunificación de la esfera moral y la esfera política. Por ello, Rousseau coloca como ejemplo a Cineas pues, “el único talento de Roma es el de conquistar el mundo y hacer reinar en él la virtud”.²⁷¹ La alusión a la virtud que se implanta como proyecto político nos permite pensar en una relación estrecha entre moral y política. Como sostiene Pintor-Ramos, “cabe decir con idéntica exactitud que sólo una sociedad políticamente adecuada permitirá un hombre virtuoso o que sólo hombres virtuosos pueden crear una sociedad justa.

La primacía de la política, a la que parecen referirse algunos textos de Rousseau, no puede entenderse como una invocación del maquiavelismo que justifique el ejercicio del poder en interés del propio poder, puesto que es el mismo poder el que está necesitado de justificación desde algo más originario que unas meras técnicas de

²⁷⁰Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres Complètes*, vol. III, op. cit., pp. 114-115.

²⁷¹Rousseau, J.: *Discours sur les sciences et les arts*, en *Oeuvres Complètes*, vol. III, op. cit., p. 15.

funcionamiento dentro de una colectividad. Si toda moral del hombre social tiene que ser política es porque toda política digna de tal nombre tiene que ser moral. (...) La primacía de la política exige una transformación en el mismo concepto de política, que obliga a inyectar en él las exigencias morales, de las que la separó Maquiavelo”.²⁷²

La reunificación entre la moral y la política encuentra en la cultura su primer escollo importante. Rousseau tiene una imagen muy negativa y crítica de la cultura, porque supone que la socialización no ha hecho más que sumir al hombre en una serie de necesidades que, amén de ser superfluas, lo han tornado débil y dependiente de los otros. Esta dependencia se observa en la necesidad que tienen los hombres del reconocimiento externo, el cual es usado por la dominación social para beneficio de algunos y perjuicio de otros. Es decir, la necesidad de reconocimiento externo, que Hobbes determinaba como una de las causas de la guerra y como una cualidad intrínseca de la naturaleza humana, aparece en Rousseau como una necesidad surgida del proceso deformante de la socialización.

Dice Rousseau al respecto:

“Todos comenzaron a mirar a los demás y a querer ser mirado uno mismo, y la estima pública tuvo un precio. Aquel que cantaba o danzaba el mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y hacia el vicio...”.²⁷³

El argumento se complementa con la idea según la cual los gustos o “preferencias” generan la desigualdad y el vicio. Las “preferencias” que surgen durante la primera etapa de socialización generan la envidia, la vergüenza, la vanidad y el desprecio; y a partir de aquí, nacen los comportamientos que dan lugar a “la dicha y la inocencia”.

Esta dependencia del reconocimiento supone una diferencia entre el hombre salvaje (buen salvaje) y el hombre civilizado (hombre desnaturalizado). Pues, mientras

²⁷²Pintor-Ramos, A.: “La concepción de la historia en Rousseau”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XXVI, (1999), p. 111.

²⁷³Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 169.

que el hombre salvaje constituye su identidad a partir de sí mismo, sin depender de la mirada y consideración de los otros, el hombre socializado construye su identidad a partir del afuera, dependiendo de una instancia extraña a sí mismo. Rousseau considera que la constitución de la identidad es deficiente, porque para poder ser ponderado depende del juicio externo. Rousseau dice que este hecho afecta a la libertad expresada como certidumbre de sí mismo.

6. 5. PROPIEDAD PRIVADA Y DESIGUALDAD SOCIAL.

De la misma forma que Moro y Campanella, y en manifiesta contradicción con el pensamiento liberal de John Locke, Rousseau afirma que la aparición y la aceptación de la propiedad privada implica la aparición del dominio y la explotación del hombre sobre el hombre. Todo comienza con el acto ingenuo de reconocimiento que hacen los hombres frente a aquel que delimita un terreno y lo considera propio.

“El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuánto crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: ¡Guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie”.²⁷⁴

Este acto simple es el verdadero causante de la instauración de la sociedad civil y, al mismo tiempo, de la desigualdad entre los hombres. Si en Locke la propiedad se inscribe dentro de la racionalidad universal de los derechos naturales del hombre conjuntamente con la libertad y la vida, en Rousseau el mero reconocimiento de la propiedad privada distorsiona el derecho natural, mediante el cual todos los hombres son dueños de toda la tierra.

La propiedad privada (de la misma manera que en Campanella) destruye el orden natural y convalida la usurpación y la desigualdad social.

²⁷⁴Ibíd., p. 164.

La desigualdad social entre los ricos y los pobres no emana de las diferencias entre las virtudes, como acostumbra a pensar la concepción liberal, sino de un acto de injusticia y de usurpación. La existencia de la propiedad privada confirma la existencia de las clases sociales, unas que dominan y otras que son pobres y subordinadas, aunque sin constituir derecho legítimo alguno.

Asimismo, el trabajo, que en Locke justificaba la existencia de la apropiación privada de bienes, es considerado por Rousseau como una actividad esclavizante y, por lo tanto, indigna.

El filósofo ginebrino anticipa una de las principales críticas de Marx a la dominación burguesa, al referirse a la alienación que se produce desde el punto de vista del producto.

De esta forma, en el esquema de la dominación ilegítima el trabajo consolida la explotación social y la diferencia entre las clases sociales. No obstante ello, el hombre se va alejando de sus productos y de sus cualidades humanas.

Por todas las razones que hemos ido desarrollando y en contra de lo que Hobbes sostenía, la instauración del orden político no supera el estado de indignidad del hombre, el estado de lucha de todos contra todos, la desnaturalización del hombre, sino que al contrario la consagra.

Y en oposición a Locke, Rousseau confirma que el trabajo y la propiedad privada no constituyen una parte del orden natural, sino que coadyuvan a violarlo, generando una sociedad civil en la que reinan la desigualdad y el vicio.

Si en Locke, el trabajo y el intercambio de bienes liberadas de las interferencias del estado político producen una sociedad armónica y justa, en Rousseau, estas mismas categorías expresan la miseria y la desigualdad de la explotación de clase.

“La extrema desigualdad en la manera de vivir, el exceso de ociosidad en unos, el exceso de trabajo en otros, la facilidad para excitar y para satisfacer nuestros apetitos y nuestra sensualidad, los alimentos demasiado rebuscados de los ricos que los nutren de jugos ardientes y los agobian de indigestiones, la mala alimentación de los pobres, de la que carecen incluso la mayoría de las veces, y cuya falta les lleva a sobrecargar ávidamente su estómago cuando se presenta la ocasión, las vigiliias, los excesos de toda especie, los transportes inmoderados de todas las pasiones, las fatigas, y el agotamiento del espíritu, los pesares y las penas sin número que se experimentan en todos los estados y que perpetuamente roen las almas: he aquí

las funestas garantías de que la mayoría de nuestros males son nuestra propia obra”.²⁷⁵

Por lo tanto, las categorías burguesas no hacen más que mostrar sus limitaciones en la creación de una civilización que ha erigido su propia miseria.

Rousseau sitúa el origen de la desigualdad en el momento en que un hombre tuvo la necesidad de ayuda de otro hombre. Este pasaje a la necesidad, conjuntamente con la idea de la acumulación de bienes y la existencia del reconocimiento de la propiedad privada, generaron la esclavitud entre los hombres.

Dice Rousseau al respecto:

“Desde el momento en que un hombre tuvo necesidad del socorro de otro, desde que se dio cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció...”.²⁷⁶

La base de la desigualdad no sólo se manifiesta en la acumulación capitalista, sino también en la usurpación que proviene de la existencia de la propiedad privada. Por lo tanto, con la introducción de la propiedad “el trabajo se hizo necesario y las vastas selvas se trocaron campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud...”.²⁷⁷ Esta desigualdad genera en los ricos una ampliación de sus fuerzas y en los pobres una disminución de su capacidad creativa, reduciéndolos a la servidumbre y a la miseria. Esta injusticia de base es la que genera el orden político presente y un marco legal que no hace más que reproducir la inequidad social y económica.

“La ambición de los hombres poderosos aprovechó las circunstancias para perpetuar los cargos de sus familias: el pueblo, ya acostumbrado a la dependencia, al descanso y a las comodidades de la vida, e incapaz de romper sus cadenas, consintió en dejar que aumentara su servidumbre para afirmar su tranquilidad, y así fue como los jefes (...) se acostumbraron a

²⁷⁵Ibídem, p. 138.

²⁷⁶Ibídem, p. 171.

²⁷⁷Ídem.

mirar su Magistratura como un bien de familia, y a mirarse a sí mismos como propietarios del Estado del que al principio no eran más que oficiales, a llamar a sus conciudadanos sus súbditos... Si seguimos el progreso de la desigualdad en estas diferentes revoluciones encontraremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer mojón...”²⁷⁸

El estado se comporta como el agente reproductor de un orden social que tiene su núcleo en la organización económica. No obstante ello, el hombre no puede perder su condición de hombre en tanto que la libertad y la vida son bienes inalienables. Así pues, el dominio político no puede restar al hombre aquello que lo hace humano, es decir, su libertad. La libertad como don natural y esencial es inalienable de la misma forma que la vida.

Al excluir la propiedad y el trabajo de los derechos básicos del ser humano, Rousseau afirma que la esencia del hombre es la libertad. Cualidad que al ser esencial, se convierte en un atributo inalienable de la persona humana. Por eso afirma Rousseau que “el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad”.²⁷⁹

En consecuencia, el fundamento del poder reside en la libertad del individuo. Esto significa que la soberanía política queda en manos de la voluntad libre del ciudadano y es inalienable como su propia persona. En efecto, si en Marx el hombre, al enajenar su trabajo también se enajena a sí mismo, en Rousseau, “la vida y la libertad no son bienes adquiridos por el hombre, sino que son dones naturales, y por tanto, inalienables”.²⁸⁰ Este precedente moderno será retomado no sólo por Kant, sino por la tradición marxista europea, constituyendo uno de los pilares fundamentales de la concepción antropológica y política de la modernidad. Sobre este tópico volveremos cuando desarrollemos la teoría del poder en Marx.

²⁷⁸Ibídem, p. 187.

²⁷⁹Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 368.

²⁸⁰Cfr. Chorroarín, S.: (1997), p. 17.

6.6. LAS MODALIDADES DEL PODER Y LAS FORMAS DE DOMINACIÓN.

Para terminar de definir el diagnóstico de Rousseau y pasar a su propuesta política analizaremos las tres modalidades del poder que describe el autor ginebrino.

Si se acepta el análisis que realiza Rousseau en relación con el papel de las instituciones políticas y el papel de la alienación, se deducen dos consecuencias centrales que permiten organizar la clasificación de las formas de poder, a saber:

a) La estructura social y política se deriva de la estructura económica de la sociedad, la cual se concentra en el trabajo humano y en la propiedad privada. Por lo tanto, el modelo que desarrolla Rousseau anticipa de alguna manera la idea marxista, por la cual el orden social es la expresión de una configuración de dominio que descansa sobre la estructura económica de la sociedad, legalizando y legitimando la explotación y la desigualdad social.

“Ahora bien, cuando las heredades se fueron incrementando en número y en extensión, al punto de cubrir todo el suelo y de tocarse entre sí, unas no pudieron agrandarse más que a expensas de otras, y los supernumerarios a quienes la debilidad o la indolencia había impedido adquirirlas a su vez, vueltos pobres sin haber perdido nada porque al cambiar todo en torno a ellos, sólo ellos no habían cambiado, fueron obligados a recibir o a arrebatar su subsistencia de la mano de los ricos, y de ahí comenzaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y de otros, la dominación y la servidumbre, o la violencia y la rapiña”.²⁸¹

b) La estructura política actual no puede superar las contradicciones que la organización social burguesa propone, mientras no se rediseñen los pilares sobre los cuales se construye la desigualdad y la explotación socialmente organizadas. Es decir, no se puede retornar a un estado de equilibrio semejante al estado de naturaleza original mientras no se elimine la propiedad privada. Por ello, Rousseau se apropia retóricamente

²⁸¹Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 175.

del axioma del “sabio Locke”, el cual sostiene que “no puede haber injuria, donde no hay propiedad”.²⁸² De esta forma, en el *Contrato Social* se define la verdadera tarea de la política:

“Sea cual fuere la forma en la que se haga esta adquisición (de bienes), el derecho que cada particular tiene a su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos, sin lo cual no habría en ella ni solidez en el vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía. Terminaré este capítulo (...) con una observación que tiene que servir de base a todo el sistema social; y es que en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres, y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho”.²⁸³

De todo esto se infiere que, en tanto los gobiernos se comporten como gobiernos despóticos, es decir, mientras se limiten a reproducir el orden social y económico (modificando las funciones para las cuales han sido constituidos como gobiernos), en vez de proteger la libertad y la vida de los ciudadanos, servirán para consolidar y reproducir la exclusión social y la dependencia de los hombres entre sí. Los *gobiernos despóticos* convierten a los hombres en “esclavos” y no en ciudadanos.²⁸⁴

El gobierno injusto, o sea, el que consagra la desigualdad y la esclavitud, se asienta sobre una injusticia anterior, es decir, se basa en el reconocimiento de la propiedad privada y la explotación. Así pues, la primera forma de dominación es la que separa a los ricos de los pobres. Es necesario aclarar que Rousseau sostiene que no todos los gobiernos son despóticos. Los que resguardan la libertad de los ciudadanos son denominados *Magistraturas*. Las *Magistraturas* consolidan una segunda forma de dominación, convirtiendo a algunos hombres en poderosos y a otros en débiles. Sin embargo, esto no es necesariamente negativo, si los gobiernos protegen la libertad de los

²⁸²Cfr. *Ibidem*, p. 170.

²⁸³Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 367. Lo que está entre comillas es un agregado nuestro.

²⁸⁴Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 187.

ciudadanos.

En cambio, los *gobiernos despóticos* facilitan la desigualdad entre los hombres configurando amos y esclavos. Esta lógica de la dominación produce una gradación en las relaciones de poder. Por lo tanto, a la primera instancia de dominación, es decir, a la que reconoce la propiedad privada y el trabajo alienado, le corresponde la relación rico-pobre y configura una forma de *gobierno ilegítimo*.

Al segundo grado de la dominación, es decir, al de la *Magistratura*, le corresponde la discriminación entre **hombres poderosos y hombres débiles**. Por último, al *gobierno despótico* le corresponde la separación entre **amos y esclavos**. Estas tres etapas de la dominación son graduales y conducen finalmente a un momento de ruptura o de revolución. Por eso Rousseau afirma:

“El estado de rico y de pobre fue autorizado por la primera etapa, el de poderoso y débil por la segunda, y de amo y esclavo por la tercera”.²⁸⁵

La tergiversación de la naturaleza sensible del hombre termina con la disolución de las instituciones de gobierno, en busca de una organización política y social más justa y más legítima.

6. 7. ORDEN POLÍTICO Y VOLUNTAD GENERAL.

Nuevamente, pero por otras vías, reaparece el cuestionamiento del desorden social. La preocupación de estos pensadores políticos se focaliza en la necesidad de mitigar el desorden político, restableciendo el equilibrio en la sociedad. La pregunta por el poder en Rousseau significa interrogarse nuevamente por el orden natural, pero lo hace sobre otras bases, es decir, sobre fundamentos morales.

Si en Hobbes el caos se producía como el efecto de la naturaleza humana egoísta, en Rousseau, el desorden se consolida a partir de la desigualdad y de las consecuencias morales negativas que ésta produce en la conducta de las personas. Por eso sostiene éste

²⁸⁵Idem.

último que:

“(…)A la igualdad rota le siguió el más horroroso desorden; así fue como las usurpaciones de los ricos, los bandidajes de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz aún débil de la justicia, volvieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados... La sociedad naciente dio paso al más horrible estado de guerra...”.²⁸⁶

Este estado de cosas genera, de igual manera que en Moro y Campanella, una salida donde el ámbito político se torna nuevamente un ámbito de salvación moral para la humanidad.

El poder aparece aquí como la reducción del caos a un orden moralmente aceptable. Es decir, el orden político debe basarse en la naturaleza moral del hombre. En efecto, el poder encuentra su fundamento en la libertad absoluta del ser humano. Por ello, Rousseau repite muchas veces que “la libertad es un don que reciben (los hombres) de la naturaleza en calidad de hombres”.²⁸⁷

Remediar la perversión de la naturaleza humana supone reconciliar al reino de la política con el reino de la libertad. Así pues, se trata de restituir la igualdad de los hombres y su incondicional libertad absoluta.

No obstante ello, Rousseau sabe que el retorno al estado de naturaleza del hombre es imposible. No se puede echar por tierra toda la civilización, no se puede regresar al estado natural. Sin embargo, existe una solución intermedia. Si en los *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* la razón aparece como el aspecto deformante de la naturaleza sensible del hombre, en cambio, en el *Contrato social*, la razón es presentada como la capacidad natural que tienen los ciudadanos para juzgar, mediante la opinión espontánea, acerca de aquellas cuestiones que benefician a todos.

Si la enajenación de la desigualdad viola el principio de la libertad y de la vida, el artificio del contrato entre los ciudadanos restituye la esencia de la libertad a los hombres, mediante la puesta en práctica de una voluntad que ha dejado atrás las

²⁸⁶Ibídem, p. 176.

²⁸⁷Ibídem, p. 184.

instancias particulares, alcanzando de esta forma el interés universal:

“Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce sólo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen.

¿Qué es propiamente, por tanto, un acto de soberanía? No es una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo social con cada uno de sus miembros: convención legítima porque tiene por base el contrato social; equitativa, dado que es común a todos; útil, dado que no puede tener otro objeto que el bien general; y sólida, porque tiene por garantía la fuerza pública y el poder supremo.

Mientras los súbditos sólo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie, sino únicamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde alcanzan los derechos respectivos del soberano de los ciudadanos es preguntar hasta qué punto pueden éstos comprometerse consigo mismo, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos. De esto se deduce que el poder soberano, por absoluto que sea, por sagrado, por inviolable, no pasa ni puede pasar los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que de sus bienes y de su libertad le han dejado estas convenciones; de suerte que el soberano nunca tiene el derecho de cargar a un súbdito más que a otro, porque entonces, al volverse particular el asunto, su poder deja de ser competente”.²⁸⁸

El poder al cual aspira Rousseau es un poder que se constituye como principio liberador donde coinciden las perspectivas particulares y las perspectivas generales.

Esta voluntad general es un tipo de poder que al igual que en Hobbes, pero por otros medios, justifica la legítima existencia de una voluntad política única e indivisible.

Es decir, si en Hobbes la soberanía es absoluta y se interioriza por obra de una voluntad política que se legitima en la suma de la fuerza pública y en el correspondiente poder coercitivo, en Rousseau, nuevamente el poder absoluto se interioriza, pero ahora no proviene del exterior como lo entiende Hobbes, sino de la propia capacidad para reconocer el interés universal.

Ahora bien, este reconocimiento no es irracional, aunque tampoco supone una racionalidad reflexiva, sino una racionalidad espontánea. Esta racionalidad responde a lo que Rousseau denomina “*un sano entendimiento humano*” (*bon sens*) para recibir el

²⁸⁸Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., pp. 374-375.

bien común.²⁸⁹ Esta disposición hacia el bien común proviene más de la bondad del corazón que de una compleja lógica demostrativa, como la que subyace en la ciencia moderna.

Como sostiene Habermas acertadamente, “la *volonté générale* es antes consenso de los corazones, que de los argumentos”.²⁹⁰ En efecto, el consenso de los corazones no es un consenso irracional, sino la expresión de una comprensión del mundo que se basa, por una parte, en el sentido común y, por otra parte, en la opinión arraigada en las simples costumbres, la cual se mantiene al margen de las discusiones espinosas o bizantinas.

La eliminación de las diferencias de clase y de las diferencias económicas tiene su correlato en la constitución de un poder directo de los hombres, en el que se ha zanjado la distancia entre el hombre y el ciudadano.

El soberano o el estado (dos expresiones que son sinónimos en Rousseau) es el pueblo entero que, reunido en Asamblea, asume la responsabilidad de diseñar el marco normativo, respondiendo a la voluntad general. Sin embargo, la voluntad general no es la voluntad de todos:

“Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares, pero quitad de estas mismas voluntades lo más y lo menos que se destruyen entre sí, y queda por sumas de las diferencias la voluntad general”.²⁹¹

Por consiguiente, la voluntad general es la fuente de la soberanía y de la legitimidad de la ley, y por ende, de la autoridad. La voluntad es única e indivisible respecto del cuerpo social. Su forma más acabada es la unanimidad. Así, al no admitir ningún interés particular, la voluntad general no admite más que la unanimidad.

Sin embargo, la unanimidad no se erige por la simple mayoría numérica, sino que

²⁸⁹Ibídem, p. 437.

²⁹⁰Habermas, J.: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Editorial G. Gili, 1994, p. 132.

²⁹¹Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 371.

se constituye en función de la legitimidad que proviene del reconocimiento de la unidad de los intereses universales, es decir, de la exigencia a renunciar a los intereses particulares. Por ello, la unidad de la voluntad exige el traspaso y la fusión del hombre en ciudadano.

La superación de la corrupción del hombre civilizado requiere la renuncia y la subordinación del individuo y de la propiedad personal a la comunidad, y ésta obra al mismo tiempo como *conditio sine qua non* para participar de todos los derechos y de todas las obligaciones de la voluntad general.

Es en función de esto que Rousseau afirma:

“Los deberes que nos vinculan al cuerpo social son obligatorios sólo porque son recíprocos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no puede uno trabajar para otro sin trabajar para sí”.²⁹²

Esta indicación nos hace pensar que mediante la idea del contrato Rousseau se encarga de superar la perspectiva liberal de Locke, en el sentido de que “la voluntad general no surge de la concurrencia entre intereses privados”. Por el contrario, la superación de la sociedad burguesa y de las injusticias que ésta conlleva surge “de una especie de instinto de la humanidad”, donde el estado de naturaleza ingresa salvíficamente en el estado social y político.²⁹³

En este estado de unanimidad la ley sólo es legítima cuando expresa la voluntad general. La voluntad general es “un absoluto de carácter religioso que los espíritus sólo perciben cuando se hallan en una suerte de estado de gracia político”.²⁹⁴

Por supuesto que esta descripción es metafórica, porque este “estado de gracia político” se fundamenta en la racionalidad de la opinión de las personas comunes que han dejado de lado los intereses personales y privados, volviéndose ciudadanos plenos.

La exigencia a la renuncia de los intereses individuales, que demanda el acceso

²⁹²Ibíd., p. 373.

²⁹³ Cfr. Habermas, J.: (1994), p. 131.

²⁹⁴ Ferrero, G.: *Poder, los genios invisibles de la ciudad*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 115.

a la voluntad general, se corresponde con el proceso de identificación del hombre con el ciudadano. Esto permite superar (no remediar) la ruptura que se había originado entre la naturaleza y la sociedad.

Si en Locke la Naturaleza se reencuentra en una organización política que deja librado a su lógica librecambista los efectos materiales de su libertad original (propiedad, vida, libertad), en Rousseau, la ejecución de las leyes naturales se hace efectiva en el cumplimiento automático de una voluntad general que, al estar liberada del interés particular, vuelve a descubrir la soberanía de cada individuo como bastión inalienable de la libertad. Por ello, la voluntad general es la fórmula que restituye en gran medida las garantías del cumplimiento del estado de naturaleza a través de la socialización.

6. 8. LEGALIDAD Y BUEN SENTIDO. LAS FUNCIONES DE LOS PODERES PÚBLICOS.

El mecanismo político que lleva a cabo la voluntad general es la democracia directa. Rousseau aspira a un sistema de gobierno sin intermediación partidaria. Toda fragmentación de la voluntad política implica asumir la perspectiva del interés privado o particular, y en definitiva, destruye la unanimidad de la voluntad. Por esto Rousseau rechaza tajantemente la constitución de los partidos políticos. Al mismo tiempo, la existencia de la representación política implicaría un traspaso de la soberanía individual a un tercero y, en consecuencia, una pérdida de la libertad individual, que como hemos visto es inalienable.

Por eso Habermas afirma que “una democracia directa exige la presencia real de quien es soberano. La voluntad general como cuerpo místico está ligado al cuerpo físico del pueblo reunido. La idea del plebiscito duradero se la imagina Rousseau de acuerdo con la imagen de la *polis* griega: el pueblo estaba allí, por así decirlo, reunido sin interrupción en la plaza; así también se convierte a los ojos de Rousseau la plaza pública en fundamento de la Constitución. De él recibe la opinión pública su atributo, es decir, del ciudadano reunido en asamblea dispuesto a la aclamación, no del raciocinio de un

público esclarecido”.²⁹⁵

Entonces, lo que en Locke constituía el derecho de opinión (*Law of opinion*), en Rousseau se transforma, por medio de la opinión pública soberana, en el único legislador legítimo del cuerpo social.

Su rechazo por la elaboración racional “bizantina”, “ilustrada” o “calificada”, es reemplazada por el buen sentido (*bons sens*). Este *bons sens* descansa en la virtud de un público que ve con horror el excesivo lujo discursivo y racional, de la misma forma que aborrece el insultante lujo material. El buen sentido del ciudadano debe estar liberado de las influencias “deformantes” de la opinión esclarecida de la prensa y de los señores que frecuentan los salones. La virtud del buen sentido debe estar al margen de las influencias corruptas de los intereses privados.

En consecuencia, la virtud de la ley debe fundamentarse en la virtud del sentido que la crea y en los intereses a los cuales responde. Por esta razón, Rousseau cree que la verdad se conoce mejor a partir de cierta “sensibilidad común” que sobre la base de una racionalidad esclarecida.²⁹⁶

“De todo ello resulta que la soberanía reside en el poder legislativo que se asocia y se identifica con el pueblo. El pueblo es el único sujeto autorizado para expresar la voluntad general y para hacer las leyes. Él es el auténtico y verdadero soberano”.²⁹⁷

Ahora bien, el pueblo que hace la ley no tiene, según Rousseau, la potestad de juzgar, porque podría suceder que confundiera lo particular con lo general. A partir de aquí, Rousseau sugiere la creación de un nuevo órgano: el poder ejecutivo, el cual tiene la misión de hacer cumplir las leyes. Rousseau piensa que el pueblo es el único soberano y que el poder crear leyes debe estar subordinado a la potestad del pueblo. De manera tal que el pueblo debe supervisar el cumplimiento de las leyes, pero sin intervenir directamente. Al respecto dice Rousseau:

²⁹⁵Habermas, J.: (1994), p. 133.

²⁹⁶Cfr. Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 399.

²⁹⁷Ferrero, G.: (1998), p. 115.

“El poder legislativo es el corazón del Estado, el poder ejecutivo es el cerebro. El cerebro puede paralizarse y la vida continuar, pero tan pronto como el corazón cesa en sus funciones el animal muere”.²⁹⁸

Por lo tanto:

“No basta que el pueblo reunido haya fijado de una vez la Constitución del Estado sancionando un cuerpo de leyes: no es suficiente que haya establecido un gobierno perpetuo, ni previsto de una vez y para siempre la elección de magistrados. Además de las Asambleas extraordinarias que casos imprevistos pueden excepcionalmente exigir, es necesario que se creen otras fijas, y periódicas que no puedan ser abolidas ni prorrogadas, de modo que, el día señalado, el pueblo sea legítimamente convocado por la ley, sin que para ello sea necesario cualquier otra convocatoria formal”.²⁹⁹

La democracia directa debe garantizar que las convenciones a las que lleguen los hombres sean representativas de la opinión colectiva en todo momento; hecho que confirmará la idea de que la ley no es el producto de una voluntad caprichosa, sino la expresión de la voluntad libre de los ciudadanos. La democracia directa que proyecta Rousseau pretende que los hombres se conviertan en sus propios amos, obedeciendo sólo a los dictados de su “propia” voluntad. Por eso Rousseau se opone a la delegación de la soberanía individual por medio de los partidos políticos.

En *El contrato social* dice contra la representación política lo siguiente:

“El pueblo inglés cree ser libre y se siente fuerte, pero esto dura sólo el tiempo que abarca a las elecciones parlamentarias. Sin embargo y más allá de esto, el pueblo inglés es esclavo, no es nada. Es en ese momento de libertad donde realiza el bien hasta que finalmente pierde la libertad”.³⁰⁰

Esta idea fundamental de Rousseau se corresponde con su concepción

²⁹⁸Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, en op. cit., p. 424.

²⁹⁹Ibídem, p. 426.

³⁰⁰Ibídem, p. 430.

antropológica radical: el hombre se define a partir de su libertad. El hombre es libertad.

Ahora bien, si en los *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* la pérdida de la naturalidad del estado prepolítico era irrecuperable, en razón de la desnaturalización contenida en el proceso de socialización (desigualitario y decadente), en *El contrato social* surge por medio de la constitución de la voluntad general un mecanismo de compensación parcial del orden natural mancillado.

Al respecto dice Rousseau:

“Reduzcamos este balance a términos fáciles de comparar. Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee”.³⁰¹

La pérdida de las condiciones propiciatorias del derecho natural hace que la sociedad política compense la naturalidad³⁰² abandonada, por medio de la convención unánime, de la cual surge la ley (contrato social). El orden político, entonces, no descansa en el capricho del soberano, como podría sostenerse desde una postura hobbesiana, sino en la mancomunidad de los hombres convertidos en ciudadanos. La unidad de la voluntad depende del “instinto” de humanidad y del grado de universalidad que los hombres sean capaces de desplegar cuando se enderezan al bien común. La renuncia a la sofisticación racional forma parte de la virtud que Rousseau pretende para el ciudadano común.

El desprecio por el lujo y la moderación en el uso de los placeres conforman la imagen del ciudadano virtuoso; perfil que tendrá su correlato histórico y político en el culto a la virtud de Robespierre. Por lo tanto, la teoría del poder de Rousseau no aspira a restaurar el orden natural del “buen salvaje”, sino a consolidar las bases contractuales de un estado cercano a la libertad natural, que se fundamente en la igualdad ante la ley y en la autonomía de la razón del pueblo (*bons sens*).

Nuevamente Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los*

³⁰¹Ibídem, p. 364.

³⁰²Recordemos que por naturalidad Rousseau se refiere tanto a la libertad como a la sensibilidad (piedad y autoconservación).

hombres relaciona la vida moral con el sentido político. En consecuencia, la felicidad y el orden público permanecen asociados, asemejándose al estado de naturaleza definitivamente perdido.

Dice Rousseau al respecto:

“¿Cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres, y sobre la desigualdad que éstos han instituido, sin pensar en la profunda sabiduría con que una y otra, felizmente combinadas en este Estado, concurren, de la manera más cercana a la ley natural y más favorable para la sociedad, al mantenimiento del orden público y a la felicidad de los particulares?”.³⁰³

La idea de Rousseau es clara, pues sólo puede existir felicidad donde exista libertad e igualdad. Para restablecer ambos atributos se requiere la participación de todos los ciudadanos en la creación y en el control de las normas. Lo único que reafirma nuestra autonomía y que refuerza nuestra igualdad ante los demás es la capacidad legislativa permanente. La igualdad es igualdad ante la creación, obediencia y control de la ley. El mecanismo legislativo es un factor clave para comprender la igualdad en el ejercicio de los derechos ciudadanos. Al mismo tiempo, la ley tiene una doble función: por una parte tiene a su cargo la tarea de regular y organizar el orden social; por otra parte, fiscaliza la acción del portavoz de la opinión popular, controlando su virtuosismo.

6. 9. LA PARADOJA DE LA LIBERTAD Y LOS PROBLEMAS DE LA VOLUNTAD GENERAL.

La paradoja de Rousseau se puede expresar de esta forma: hay que obligar a los hombres a cumplir con su humanidad, es decir, hay que obligar a los hombres a desplegar su propia esencia, mediante la coacción directa si es necesario.

En un medio contaminado por la civilización y por el sometimiento que ella ha producido y produce, la voluntad general debe forzar a los hombres a desarrollar la

³⁰³Rousseau, J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 111.

libertad. Esto no es presentado como una coacción externa, sino que es vivido como un proceso de autocoacción.

“Pero preguntan cómo puede un hombre ser libre, y estar forzado a conformarse con voluntades que no son las suyas. ¿Cómo los oponentes son libres y están forzados a leyes a las que no han consentido? Yo respondo que la cuestión está mal planteada. El ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que se aprueban a costa suya, e incluso en las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general, por ella es que los ciudadanos son libres”.³⁰⁴

La única forma de cumplir con la naturaleza propia del hombre es obligar al hombre a ejercer su rol de soberano absoluto. El mecanismo del contrato social interioriza en cada miembro de la comunidad, como dijimos antes, la soberanía absoluta que emana de la propia libertad. Por ello, a la voluntad general no puede oponérsele barrera alguna.

Al representar el punto de vista general, la universalización de la voluntad que emana del principio de la soberanía popular se encuentra al margen de cualquier tipo de contradicción.

6.10. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DEL PODER EN ROUSSEAU. AUTODETERMINACIÓN Y SUBJETIVIDAD.

A) La redefinición del “*iusnaturalismo*”.

Nuevamente, pero por otros medios, el poder es pensado como un orden soberano absoluto derivado de la libertad constitutiva del hombre. La teoría de Rousseau es semejante a la interpretación que realiza Hobbes en la medida en que nadie tiene derecho a oponerse a la propia voluntad. Nadie tiene derecho de atentar contra su propia esencia, es decir, contra su propia libertad. Rousseau encuentra el fundamento irrevocable del

³⁰⁴Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 440.

poder político en la “voluntad general”.³⁰⁵ Por consiguiente, considera que la única forma de liberar al poder de la fuerza es encontrar una fuente de legitimación de la cual no pueda decirse que exista coacción externa. Esta fuente de poder la encuentra Rousseau en sí mismo, en la propia naturaleza humana, es decir, en la autonomía del sujeto.

A partir de allí, “inventa” una *praxis* del poder que se basa en el consentimiento popular inmediato y permanente, en suma, en el consenso de una democracia sin intermediarios. Es decir, sin “representantes” políticos, sin intereses particulares y sin violencia.³⁰⁶ En efecto, si la ley es la expresión de la voluntad libre de cada uno de los ciudadanos de la república, ¿quién podría violentarse a sí mismo?

De esta forma, Rousseau redefine el carácter del iusnaturalismo en términos morales. Por lo tanto, no es posible comprender el desarrollo de la comunidad política si no se relaciona a la voluntad soberana con la virtud y el vicio. Esto significa que una vez más la “cualidad de la voluntad” se torna “relevante para la ética”. Sin embargo, esto no pone de ninguna manera límite a la libertad. Por el contrario, “la virtud y el vicio reciben una interpretación nueva en términos de libertad”.³⁰⁷

Rousseau considera que el vicio debe comprenderse como un proceso de desnaturalización de los atributos humanos generados por la “socialización”, en el que se incapacita al sujeto para cumplir con sus propósitos internos, situación que culmina con la pérdida de la autonomía moral.

Frente a la heteronomía de la conducta moral, Rousseau reivindica el ejercicio de la virtud por medio del contrato social. Esto significa que, por medio del acuerdo general, el hombre es capaz de recuperar la autodeterminación política y moral. Por ello, Rousseau identifica a la moralidad con la libertad y a ésta última con la virtud ciudadana. La virtud consiste en escuchar la voz interior que nos muestra la naturaleza universal del orden justo. En consecuencia, la única sujeción que acepta Rousseau es la sujeción a sí

³⁰⁵Cfr. *Ibidem*, p. 373.

³⁰⁶Cfr. *Ibidem*, p. 429.

³⁰⁷Cfr. Taylor, Ch.: “La teoría kantiana de la libertad”, en *Cuadernos de investigación de la sociedad filosófica* Buenos Aires, N° 3, La Plata, Septiembre de 1997, pp. 121-122.

mismo (a la voluntad universal). La consecuencia es inmediata: la política se fundamenta en la libertad, es decir, en la moralidad. Por ello, la matriz política se deriva de la condición moral del hombre, o sea, de la autodeterminación absoluta de la voluntad general.

El pensamiento de Rousseau acerca del poder es clave para comprender el punto de partida de la filosofía política moderna: la libertad se convierte en el valor central de la moralidad y ésta se transforma en el fundamento de la soberanía política.

B) Autodeterminación moral e identidad.

Al hablar de la autodeterminación moral, Rousseau “corrige” las anteriores propuestas del *iusnaturalismo* ya que afirma que la libertad no puede consistir en la realización de los instintos o inclinaciones naturales, porque esto significaría quedar atado a las necesidades animales, desconociendo la propia libertad. La obediencia a la necesidad animal constituye el reinicio de la esclavitud humana bajo la forma de la dependencia a algo externo a la propia voluntad. Frente a esto, Rousseau considera que la libertad debe ligarse al reconocimiento y consideración de la propia voz interior. Ser libre significa mandarse a sí mismo, pero para que ello suceda, se debe estar preparado para escuchar qué cosas manda este sí mismo. Nuevamente Rousseau restituye el estudio de la identidad al ámbito de la moralidad y de la política. Ser autónomo significa conocer la voz de la propia conciencia, de la propia identidad. Sin embargo, el regreso al estudio de la propia naturaleza identitaria no debe ser concebido en términos puramente individualistas, sino atendiendo al bien y “al interés común”.³⁰⁸

C) Hacia una República de Ciudadanos.

La teoría de Rousseau se torna relevante en la medida en que recupera la relación entre la libertad y el orden moral. Al mismo tiempo, cuando decimos que el

³⁰⁸Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 374.

conocimiento de la propia voz interior no expresa una postura individualista, queremos sostener que Rousseau recupera la perspectiva de la libertad republicana clásica. Esto significa que la libertad del individuo sólo puede llevarse a cabo y desarrollarse plenamente dentro del marco político, lo cual supone que la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos no es un atributo más entre otros, sino el atributo esencial que denota el ejercicio de la voluntad libre del hombre. Por lo tanto, la comunidad política debe constituirse como una república de ciudadanos. Es en este punto donde Rousseau desea conciliar la perspectiva particular con la universal mediante la doctrina de la voluntad general o “*moi commun*”.

D) Contrato social y dominación política.

La teoría del poder de Rousseau descansa sobre el supuesto de que la virtud social, como vimos, debe superar a la dominación. Esta comprensión del poder de soberanía como poder de autodeterminación interior propone a la libertad como el mecanismo superador de la desigualdad y de la injusticia social. Por lo tanto, la liberación del hombre de los poderes injustos (dominación) sólo puede llevarse a cabo por medio de la autodeterminación legal que opera a partir de la constitución del contrato social. El contrato social es el garante del restablecimiento de la “igualdad” entre todos los ciudadanos.³⁰⁹

E) El poder político como poder de emancipación.

El poder político, entendido como poder emancipador auspicia el rechazo de la concepción liberal-burguesa al negarse a concebir al poder soberano como un mecanismo al servicio del disfrute material. Como sostiene el pensador ginebrino en la novena carta escrita en la montaña:

³⁰⁹Cfr. Ídem.

“Los viejos pueblos no son ya un modelo para los modernos, a los que resultan demasiado extrañas todas esas consideraciones. Sobre todo vosotros, ginebrinos, manteneos en vuestro lugar y no prestéis atención a los objetos elevados que se os ofrecen para ocultar el creciente abismo que se abre ante vosotros. No sois ni romanos ni espartanos, ni siquiera atenienses (...) sólo sois mercaderes, artesanos, burgueses siempre ocupados de vuestros intereses privados, de vuestro trabajo, de vuestro comercio, de vuestro lucro, gentes para las que la propia libertad no es más que un modo de adquirir sin obstáculo y de poseer en seguridad”.³¹⁰

Naturalmente esta carta contradice claramente la teoría hobbesiana y lockeana del poder, en el sentido de que ambas procuran que el poder haga posible el libre disfrute de los bienes materiales de la forma más segura posible. Esta afirmación de Rousseau abre dentro del *iusnaturalismo* moderno una tradición que desembocará en la conocida dicotomía entre el mundo de los valores o el mundo de la ganancia. Este fenómeno se hará más patente en los siglos XIX y XX con la reflexión surgida de la oposición entre el modelo de civilización cuantitativo versus el modelo de civilización cualitativo.

F) Los efectos negativos de la voluntad general.

Frente al modelo hobbesiano del poder, basado en la soberanía indiscutible de la reunión de la fuerza pública por parte del estado, Rousseau proyecta un ordenamiento político de legitimación universal sobre la base de una “racionalidad” que brota del consenso de los corazones, o sea, de la voluntad general.

De todas formas, la estructura de la voluntad general presenta las mismas consecuencias que el planteamiento desarrollado por Hobbes, en el sentido de que en vez de ser la voluntad del soberano la que determina la conducta legal indiscutible del estado político, es ahora la voluntad general interiorizada (que se desprende del contrato social) la que se ha transformado en absoluta. Por ello, el concepto de poder que va de Hobbes a Rousseau transita de una voluntad externa absoluta a “una soberanía popular

³¹⁰Rousseau, J.: *Lettres écrites de la montagne*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 881.

internamente presente”³¹¹. Por lo tanto, si bien los fundamentos del poder en estos dos autores son diferentes, los efectos son idénticos. En cierto sentido Rousseau acepta esta observación al sostener en una carta a Mirabeau,³¹² del 26 de julio de 1767,

“No veo ningún punto intermedio soportable entre la más rigurosa democracia y el hobbesianismo más acabado”.³¹³

Por supuesto que Rousseau, a diferencia de Hobbes, parte de la libertad absoluta para justificar el consenso de los ciudadanos, pero el problema se encuentra en la imposibilidad de pensar y aceptar las particularidades, los intereses privados, en suma, la diferencia. Esta voluntad general nuevamente anula las instancias particulares porque no es capaz de comprender la complejidad y pluralidad de la sociedad moderna.

En todo caso, los acuerdos unánimes y absolutos que Rousseau pretende para las repúblicas deliberativas sólo son posibles donde las sociedades presenten un bajo grado de diversificación social o donde existan pequeñas ciudades-estados. Pese a ello, la intención de anular los intereses particulares por medio de la voluntad común no sólo es un objetivo político altamente improbable, sino además, profundamente peligroso. En efecto, la inapropiada relación entre lo particular y lo general llevan a Rousseau a concebir la existencia de una comunidad de intereses que, en rigor, no existe. El interés general de la sociedad, del cual habla Rousseau, termina asfixiando la diferencia entre las partes y anula la competencia de los intereses particulares.

Rousseau invierte el planteamiento liberal que se encuentra en la teoría de Locke, ya que una sociedad bien formada no se origina a partir de la libre competencia de los intereses privados en un mercado desregulado, sino que se deriva del esclarecimiento del orden natural al cual acceden los ciudadanos en el marco de la legislación estatal.

³¹¹Cfr. Habermas, J.: (1987), p. 102.

³¹²Honoré Gabriel Riquetti, conde de Mirabeau (1749-1791), constituye uno de los personajes más importantes de la Asamblea Constituyente. Dentro de la corriente de los fisiócratas, es un destacado precursor de las formas políticas que luego tomarán cuerpo en la Europa del siglo XIX.

³¹³Citado por Habermas, J: (1987), p. 102.

G) La anulación de la diferencia.

Nuestra objeción se dirige, por un lado, a poner en tela de juicio la existencia de un orden natural de carácter universal, como el que sostiene el *iusnaturalismo* de Rousseau. Por otra parte, el intento por conocer y agotar el orden social en toda su plenitud no produce otra cosa más que la anulación de todas las diferencias sociales, cayendo en una perspectiva política totalitaria, porque rechaza la conformación y la existencia de los distintos colectivos sociales dentro de la comunidad política. Por eso no admite la existencia de los partidos políticos o de los sindicatos. Es decir, el planteamiento de Rousseau termina negándose a sí mismo, ya que la búsqueda de la autotransparencia política absoluta impide comprender a la sociedad civil en la medida en que la voluntad general, indivisible y única, termina excluyendo cualquier tipo de demandas que sean particulares.

H) La “autenticidad” del ser.

Los hombres, según Rousseau, debieran liberarse de la depravada perspectiva que la socialización les ha producido en sus mentes y en sus cuerpos. Lo que no nos queda claro es cómo podrían los hombres que han sido contaminados por el orden decadente de la civilización cambiar su perspectiva o bien, de dónde sacarían los individuos una opinión no influenciada por la “socialización”. La respuesta de Rousseau no parece convincente, porque nada nos garantiza que el buen sentido no esté contaminado también por una perspectiva deformada por la desnaturalización creciente de la sociedad moderna. Al mismo tiempo, es prácticamente imposible asistir a un diálogo en donde las personas dejen de lado sus supuestos particulares, como requiere la voluntad general. Por ello, nos parece muy difícil realizar una fundamentación epistemológica del llamado orden “natural-universal”.

I) Los problemas no resueltos del orden político.

Continuando con esta línea de argumentos críticos, encontramos en Rousseau otro problema de dudosa resolución, el cual consiste en la dificultad que existe para juzgar desde el exterior las intenciones virtuosas de los ciudadanos en la medida en que éstas pertenecen a la interioridad del alma humana. Como vimos, el orden natural se asentaba en la voz interior de cada individuo que nos ponía en contacto con el bien común, con los criterios universales.

Ahora bien, ¿cómo podemos determinar que la voz interior de cada uno es la correcta, diferenciándola del deseo, el egoísmo, el interés o la locura? o ¿cómo podríamos tener una evidencia empírica de un proceso que transcurre en la interioridad de la voluntad, en la medida en que la virtud es una propiedad del alma? En consecuencia, nos parece tan inadecuado sostener que el orden social se logra a partir de la armonización espontánea de los intereses particulares dentro del mercado (Locke), como afirmar que el orden político se deriva de la certeza del sentido común o del buen sentido, que anida en una interioridad oculta y desinteresada del sujeto donde opera el reconocimiento del orden natural (Rousseau).

Las dos explicaciones acerca del orden y del poder presentan graves e irresolubles problemas. Por ejemplo, la concepción de Rousseau de la democracia directa nos parece improcedente si tenemos en cuenta la complejidad social y el desinterés que muchas veces presenta la sociedad civil ante los asuntos públicos. Por último, si la ciudadanía es la responsable de analizar y organizar la vida de los hombres en su totalidad, ¿no se corre el riesgo de que los individuos queden sometidos a la voluntad general de manera irreversible, voluntad general que representa en términos prácticos la voluntad de las mayorías absolutas? ¿Cómo podríamos diferenciar el interés general de los intereses particulares, si el factor determinante de la operación es una “certeza” que proviene del “corazón” de los hombres? Sostener que el hombre es una parte indivisible del todo implica una vez más convertir al individuo en un ser dependiente de la totalidad social, aspecto que Rousseau quería explícitamente superar.

J) Las dos vertientes del “*iusnaturalismo*”.

Rousseau constituye dentro de la tradición moderna la vertiente democrática del *iusnaturalismo*, al situar a la libertad humana en el fundamento del estado político. La otra vertiente como vimos, es, dentro del *iusnaturalismo*, la de Locke, la cual representa la perspectiva política liberal, ligada a la posesión individual y al desarrollo armónico del egoísmo individual. Las dos vertientes coinciden en que el estado es un mal necesario y que el gobierno se basa en un contrato. No obstante ello, existe una diferencia significativa entre los dos planteamientos clásicos, a saber: si en Rousseau, el individuo se realiza por medio de una cesión individual de derechos conforme a la voluntad general, con el fin de desarrollar su propia libertad, en Locke, la sociedad no es más que el reflejo de un estado de naturaleza que persigue el libre intercambio de bienes.

Locke no percibe los efectos “alienantes” de una organización laboral y social que sólo vive para aumentar la riqueza personal y la dependencia indigna de unos hombres sobre otros. En cambio la visión de Rousseau, exige un mejoramiento moral del hombre, mediante el desarrollo de una vida virtuosa capaz de renunciar al lujo y a la perspectiva del egoísmo individual. Por ello, pese a la pérdida de libertad que supone el contrato social en relación con el estado de naturaleza originario, él aspira a una forma de organización en donde

“cada cual ponga en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro sea considerado como parte indivisible del todo”.³¹⁴

La diferencia entre la perspectiva liberal y la perspectiva democrática surge inmediatamente. Pues, mientras que en la teoría liberal de Locke el interés general se alcanza por medio de la libre competencia de los intereses particulares de los propietarios privados, en la teoría democrática de Rousseau, la armonía del orden natural se restablece en parte mediante la autoridad de las leyes, que en el estado social emanan de la voluntad libre de cada individuo. Por eso, para el filósofo ginebrino, el orden de

³¹⁴Rousseau, J.: *Du contract social*, en *Oeuvres complètes*, vol. III, op. cit., p. 361.

los derechos humanos sólo puede realizarse en el ámbito de los derechos civiles y la libertad, sólo puede alcanzarse en el estado social.

El poder político tiene en Rousseau la misión de obtener algo muy parecido al orden natural, mediante la puesta en marcha de un estado social donde los derechos humanos se realicen plenamente en el marco de una sociedad democrática e igualitaria. La Declaración de los Derechos del Hombre del 24 de junio de 1793³¹⁵ rescata y combina elementos conceptuales pertenecientes a las dos tradiciones *iusnaturalistas* que hemos desarrollado hasta ahora.

Nuevamente, la meta es borrar de la organización del poder las huellas de la dominación violenta, reduciendo al máximo la utilización de la fuerza en la constitución de las relaciones sociales y políticas. Pese al avance que supuso la sociedad democrática moderna con respecto al pasado feudal, el modelo democrático-liberal encontrará en Karl Marx a uno de los críticos más implacables en relación con el nuevo tipo de dominación instalada en la segunda revolución industrial. Como veremos, el pensamiento de Marx expresa un proceso de entrecruzamiento y condensación de perspectivas filosóficas que provienen por una parte de las utopías renacentistas y socialistas con un profundo contenido humanista y, por otra, de la radicalización de las tendencias democráticas y libertarias contenidas en el pensamiento revolucionario francés y en la filosofía ilustrada que lo precedió. Por todo ello, destinaremos el próximo punto al análisis de la concepción del poder en el pensamiento de Karl Marx.

³¹⁵Para que no exista ninguna confusión, nos referimos a la “Declaración de los Derechos del Hombre” de 1793. Vale recordar que la anterior declaración fue la de 1791.

CAPÍTULO 7
M A R X.-

7. 1. ASPECTOS DE LA VIDA Y LA OBRA DE MARX.³¹⁶

Karl Marx nació en 1818 en Trier, en la Prusia renana, provincia de tradición liberal, aunque en la época en que nació Marx, dicha región estuviera gobernada por un régimen opresor. Era descendiente de una familia judía, pero para escapar de la discriminación que sufrían los judíos, su padre decidió convertir a la familia al protestantismo, hecho que le permitió al padre de Marx ingresar en las esferas más altas de la sociedad prusiana. En este contexto, Karl recibió una educación liberal. Antes de ingresar en la Universidad de Bonn, en la que estudió poco tiempo, un vecino y amigo de la familia, el barón Ludwig von Westphalen, le permitió conocer el contenido del socialismo utópico. Marx se enamoró de la hija del barón y, en 1843, se casó con Jenny von Westphalen.

En 1818, Marx estudió en la Universidad de Bonn y tras un duelo e innumerables acciones indecorosas, fue sancionado en dicha institución. Estos hechos ocasionaron su ingreso en la Universidad de Berlín, en la que conoció el pensamiento de Hegel y a los “Jóvenes Hegelianos”, ocupados en la crítica a la religión. Marx realizó su tesis doctoral sobre “La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro”. En esos años de estudiante conoció a David Friedrich Strauss y a Bruno Bauer. Marx ingresó al *club* del que era miembro Bruno Bauer, en el seno del cual nació el movimiento de los “Jóvenes Hegelianos”. La intención de este grupo de pensadores era aplicar las ideas del maestro Hegel a los acontecimientos presentes, pero eliminando las abstracciones que consideraban inasibles o equivocadas.

En 1842, el joven Marx comenzó a trabajar en el periódico de Colonia llamado *Rheinische Zeitung* o Gaceta Renana, y sus escritos se ocuparon de denunciar la censura que ejerció Federico Guillermo IV sobre los intelectuales prusianos. En este momento de su vida conoció a Engels, joven comunista, hijo de un fabricante renano, pero la entrevista con Engels fue poco feliz, y Engels regresó a Manchester, ciudad que

³¹⁶Los datos sobre la vida y los escritos más destacadas de Marx han sido extraídos de los siguientes estudios: “Marx: vida y escritos”, en Elster, J.: *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 5 y ss.; Rubel, M.: *Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

albergaba las importantes fábricas de su padre. A los cinco meses de haber ingresado a trabajar, el periódico sufrió la intervención y el cierre por orden de la autoridad real. Marx utilizó su tiempo libre en el estudio de la filosofía religiosa de su época y dedicó gran parte de sus horas de estudio al análisis de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach. La lectura de Feuerbach produjo en Marx una fuerte conmoción espiritual, en la medida en que lo llevó a cuestionar de raíz el fundamento y el sentido de las creencias de carácter religioso. Al mismo tiempo, realizó *La crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y elaboró otro ensayo no menos comprometido: *La cuestión judía*.

Desde finales de 1843 hasta 1845, el joven Marx vivió en París. La ciudad lo deslumbró y las ideas comunistas penetraron definitivamente en su perspectiva filosófica. Este es el periodo en el que escribió *Los manuscritos de economía y filosofía de 1844* y *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica*. En París se reencontró con Engels y a partir de allí nació una amistad que los acompañó durante el resto de sus vidas.

En 1845 partió para Bruselas, ante la presión que el gobierno prusiano había ejercido sobre el francés por su actividad intelectual y política. Entre 1845 y 1846 redactó, en colaboración con Engels, *La ideología alemana*. En 1848, Marx y Engels colaboraron en *El manifiesto comunista*, obra que se tradujo a varios idiomas, convirtiéndose en una obra clásica de la literatura revolucionaria.

En 1848, enterado de los sucesos, el joven Marx viajó primero a París y luego a Colonia, donde se hizo cargo de la *Neue Rheinische Zeitung* (Nueva Gaceta Renana), alcanzando a publicar trescientos números, antes de ser nuevamente clausurada. Tras el fracaso de la revolución del 48, Marx es expulsado de Alemania en 1849, abandonando la tarea política durante quince años. Desde agosto de 1848 hasta su muerte Marx vivió en Londres, donde se encargó de estudiar la dinámica del capitalismo. Entre 1850 y 1852, Marx redactó *La lucha de clases en Francia* y *El dieciocho brumario de Louis Bonaparte*. Este último fue publicado en 1852.

En 1850, Karl Marx consiguió un permiso para asistir a la Sala de Lectura del Museo Británico, hecho que le permitió realizar los estudios económicos más serios sobre el capitalismo europeo. Fruto de estas investigaciones fueron la *Crítica de la economía política* y el primer tomo de *El capital*, cuyo volumen apareció en 1867. En 1857, Marx redactó los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (*Elementos*

fundamentales para la crítica de la economía política), los cuales fueron publicados por primera vez en Moscú en 1939 y cuya primera edición para los estudiosos de Occidente tuvo lugar en Alemania del Este, en 1953.

Entre 1861 y 1863 Marx trabajó en un manuscrito muy voluminoso que se dio a conocer en parte entre 1906 y 1908. Nos referimos a *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Acerca de la crítica de la economía política*) que Kautsky publicó con el nombre de *Teorías sobre la plusvalía*. El segundo volumen de *El capital* fue publicado por Engels en 1884, un año después de la muerte de Marx y el tercer volumen fue editado por el mismo Engels en 1894. En el contexto del movimiento comunista, Marx tuvo una destacada influencia intelectual y desempeñó un papel de vanguardia en la Primera Internacional. Esto le sirvió para fortalecerse en su lucha contra Proudhon, los anarquistas y la socialdemocracia alemana. *La crítica del programa de Gotha* significó una delimitación de las posiciones revolucionarias frente al reformismo socialdemócrata. Los últimos años de la vida de Marx estuvieron marcados por un precario estado de salud. La muerte de su mujer y de una hija agravaron la delicada situación de Marx, hecho que culminó con la muerte de este último en marzo de 1883.

7. 2 . PODER Y ALIENACIÓN EN KARL MARX. UNA CRÍTICA INTEGRAL A LA SOCIEDAD INDUSTRIAL.

Nuestro trabajo referido a Marx va a concentrarse fundamentalmente en el análisis de la alienación porque dicho tema nos posibilitará relacionar el pensamiento de Marx con los problemas abordados por Moro, Campanella y Rousseau, y nos permitirá comprender de qué manera el pensamiento filosófico fue conectando el problema del poder con los problemas sociales y con los problemas éticos, generando respuestas interesantes y aporías difíciles de resolver en torno a la relación entre el poder y la naturaleza humana universal. En consecuencia, el problema de la alienación nos facilitará el estudio de la relación del poder con la teoría económica, con la ética y específicamente con el poder emancipador que se encuentra en la propia naturaleza humana.

A) Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano.

La crítica de Marx a la dominación parte de dos elementos básicos: en primer lugar, no establece ninguna diferencia entre la corriente liberal (Locke) y la corriente democrática (Rousseau), por lo tanto, realiza una crítica global a las posturas que denomina burguesas, incluyendo en este sentido al idealismo hegeliano y a las propuestas que no representan las tesis centrales del socialismo científico. En segundo lugar, sostiene que los teóricos que lo han precedido no han hecho más que confundir a los derechos del hombre con los derechos del ciudadano. De esta forma, la revolución burguesa no significa la emancipación de los hombres desde la perspectiva genérica, sino la de los ciudadanos o propietarios, alcanzando dicha transformación histórica un carácter parcial y clasista. Reconocidos por la ley como libres e iguales, los derechos del hombre aparecen como derechos naturales, pero a costa de que la autoconciencia no ponga su mira en las relaciones de producción, sino en la actividad política y legal de la sociedad civil. A partir de la sociedad burguesa surge el concepto de hombre “egoísta”, “simple” y “perezoso”.³¹⁷ Por lo tanto, la ley que en Rousseau debía representar la voluntad general, no hace más que expresar los intereses egoístas de una clase social en detrimento de las demás.

En consecuencia, el estado político, que en la lógica *iusnaturalista* debía consolidar la efectivización de los derechos naturales (Locke), para Marx no simboliza otra cosa más que el triunfo de los intereses de los propietarios privados frente al interés de la clase trabajadora alienada.³¹⁸

Marx cree que la revolución política burguesa ha cumplido con la tarea histórica de liberar a los ciudadanos del poder feudal, “dando al pueblo la libertad política”, pero a partir de aquí, la teoría revolucionaria tendrá como misión liberar al hombre universal

³¹⁷Cfr. Marx, K.: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en Marx, K., Engels, *Werke*, Ergänzungsband 1, Berlin, Dietz Verlag, 1973, p. 528. (De ahora en más citaremos el nombre de la obra y el año de edición).

³¹⁸Al respecto se puede consultar el capítulo denominado: “La crítica marxista al derecho natural liberal y un concepto dialéctico de la revolución burguesa”, en Habermas, J.: (1987), op. cit, pp. 113 y ss.

de la organización injusta que representa el orden burgués.³¹⁹ Para ello, lo que se impone es la deconstrucción de los conceptos que han permitido asociar los derechos del hombre con los derechos burgueses. La crítica de Marx pretende mostrar que esta relación es inadecuada y que responde a la estrategia de dominación política pergeñada por la sociedad burguesa.

B) Opinión pública y estado burgués.

Si en Rousseau, la opinión general basada en el “buen sentido” era la forma que tenía el sano entendimiento del pueblo para acceder a la perspectiva universal, enfrentando a sus propios deseos e intereses particulares, en Marx, la opinión pública reaparece como una razón de estado, por ende, expresa y condensa el contenido de la dominación de clase. Por lo tanto, la opinión pública ocupa, dentro de la teoría de este autor, el espacio atribuido a “la falsa conciencia”, es decir, a la ideología.³²⁰

La construcción del estado burgués (esto también involucra a Hegel) pretende reducir la distancia que existe entre el estado (en tanto representante de los intereses universales) y la sociedad civil (entendida como el ámbito de acción y defensa de los intereses particulares), reemplazando el uso coactivo del poder político por la negociación permanente de los agentes sociales. Sin embargo, bajo esta operación política y teórica de la burguesía ascendente Marx percibe “el huevo de la serpiente” y, en consecuencia, realiza una crítica radical al estado y a la forma que adquiere el derecho burgués en el marco de la sociedad de clases.³²¹

Para Marx, la revolución política burguesa no representa una superación de la dominación como supone el pensamiento liberal-democrático y el idealismo de Hegel,

³¹⁹Cfr. Marx, K.: (1973), p. 527.

³²⁰Cfr. Habermas, J.: (1990), p. 155.

³²¹En relación con la crítica de Marx al concepto de “estado” y “derecho” se puede consultar la obra de Díaz, E.: *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Editorial Debate, 1984, pp. 149 y ss.; “La cuestión social y la crítica del estado”, en Melossi, D.: *El estado del control social*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 58 y ss.

sino que conlleva la desintegración de la sociedad civil en sus partes constitutivas más elementales (atomización social), arrojando a los individuos a una situación de disgregación social y de lucha generalizada por la supervivencia.

Siguiendo con la crítica global a la configuración burguesa de la teoría y de la “economía política” clásica, Marx afirma que la concepción del estado burgués debe ser desenmascarada, sacando a la luz las contradictorias relaciones sociales y económicas que impiden la plena realización de la libertad humana. Desde esta perspectiva, el estado constituye una instancia clave de la dominación de clase.

“En lugar de que la misma sociedad hubiera conquistado un nuevo contenido, parece sólo que el estado retrocede a su forma más antigua, al dominio descarado y simple del sable y la cogulla”.³²²

Marx intenta mostrar al mismo tiempo que los errores conceptuales contenidos en la teoría del estado y del derecho burgués son un obstáculo epistemológico y político que hay que superar para acceder a una historia verdaderamente humana, es decir, exenta de dominación y de explotación social. En oposición a Hegel, Marx pretende consolidar las bases conceptuales y científicas de una teoría del poder que, de manera definitiva, erradique la dominación y la desigualdad existentes en la presente prehistoria humana, dando comienzo a una verdadera historia de la humanidad. Para ello, se requiere una revisión de los obstáculos que le impiden a la autoconciencia desplegarse efectivamente en la historia, transformando la práctica política en *praxis* revolucionaria. Marx desea mostrar cómo el pretendido estado general no es más que la expresión de la dominación burguesa en el contexto del capitalismo industrial. Dicha dominación presenta dos caras complementarias. “Por una parte, el estado resuelve los problemas de acción colectiva de la burguesía, por otra, bloquea la solución cooperativa a los problemas similares que afrontan los obreros”.³²³

De esta forma, las discusiones y las leyes que provienen del estado no garantizan

³²²Marx, K.: *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte*, vol. VIII, Berlin, Dietz Verlag, 1969, p. 118.

³²³Elster, J.: (1991), p. 150.

la efectiva realización de la emancipación humana, sino que distorsionan y empañan la autotransparencia deseada en la teoría del contrato de “Rousseau”.³²⁴ En consecuencia, la opinión pública reclama para ser tal una superación de las condiciones económicas y sociales que traban el libre desenvolvimiento de los intereses comunes. Marx encuentra en la separación entre el propietario y el proletario la misma distancia que existe entre el estado y la sociedad civil. Por ende, la unidad de intereses a la que aspira el estado resulta una “falsa unidad”.³²⁵

La autonomía burguesa no permite consolidar la libertad de cada hombre en el ámbito de las relaciones interpersonales ya que el ejercicio de aquélla halla en las relaciones sociales más que su condición de posibilidad, un límite y un obstáculo para la realización de la libertad individual. La lucha por la supervivencia es la manifestación más acabada de los límites que tiene la concepción abstracta de la libertad. Es abstracta o “puramente formal” porque escinde el ejercicio los derechos humanos básicos de sus condiciones históricas concretas, realizando un análisis conceptual al margen de las relaciones sociales de producción.³²⁶

A diferencia de Locke, Marx pretende demostrar que las leyes ‘naturales’ no se pueden hacer efectivas mediante el libre intercambio de bienes. Esto se debe a que la economía capitalista no es el correlato de un orden racional-universal, sino que está sometida a las necesidades de las “mercancías”, hecho que queda corroborado en las situaciones periódicas de crisis.³²⁷ Por ende, las leyes del estado no pueden coincidir con las leyes de la naturaleza en la medida en que aquéllas no expresan más que la imposición de los intereses de clase de los propietarios privados frente a los intereses de las clases subordinadas.

No se puede seguir identificando a las leyes formales y generales del ordenamiento jurídico burgués con el ordenamiento universal. En suma, no se puede

³²⁴Cfr. Melossi, D.: (1992), p. 65.

³²⁵Cfr. Marx, K., Engels, F.: *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz Verlag, 1955, p. 93.

³²⁶Cfr. Marx, K.: (1973), p. 584.

³²⁷Cfr. *Ibíd.*, p. 417.

mantener la identidad entre el interés particular y el interés general. Por eso, las leyes del estado representan exclusivamente la voluntad particular de las clases dominantes, tratando de perpetuar las relaciones de producción y la hegemonía política de los dominadores.

7. 3. ANÁLISIS ABSTRACTO Y ANÁLISIS MATERIALISTA DEL ORDEN SOCIAL.

Marx sostiene que no se puede organizar la sociedad sobre la base de una conceptualización abstracta de los derechos naturales. El análisis de carácter abstracto debe ser reemplazado por una explicación “materialista” del orden social. Para ello, es necesario priorizar el estudio de las condiciones en las que se desarrolla el trabajo en la medida en que éste permite comprender tanto el proceso de humanización como el movimiento teleológico de la historia universal. Esto significa que la realidad del hombre y de la sociedad se manifiesta en las relaciones de producción, más precisamente en las relaciones laborales, las cuales se establecen como parte del proceso de objetivación del ser humano.

“(…) Para el socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* para sí mismo, de su *proceso de autocreación*”.³²⁸

Ahora bien, en el nuevo diseño de las relaciones de producción la mercancía y el capital son los factores que se colocan por encima del hombre, dominándolo. La nueva realidad del poder se asienta en la negación de los derechos humanos fundamentales, en el sentido de que el sujeto libre y autónomo, creador del mundo social, se subordina a la hegemonía de la mercancía y del interés privado.

Por lo tanto, la opinión pública queda reducida a la opinión de una ciudadanía

³²⁸Ibidem, p. 546.

minoritaria, definida por la tenencia de la propiedad y por la participación en la educación superior. La imposición de la autonomía privada no es más que la manifestación externa de la prioridad del egoísmo individual frente a la verdadera unidad del género humano. La libertad es entonces libertad abstracta de los productores y no de los hombres. Por ende, el hombre podrá alcanzar la perspectiva del interés social sólo si se aleja del paradigma de vida burgués.

En el marco abstracto del derecho burgués, el poder político simboliza el ejercicio ilegítimo de la violencia social organizada desde el estado por parte de aquellos sectores sociales que se aprovechan del trabajo de la comunidad.

A) Dominación e irracionalidad histórica.

Marx cree que mientras no se solucionen los conflictos de clase y no se suprima “la propiedad privada”, el cambio social será necesariamente revolucionario, convirtiendo a la historia en el escenario de la lucha por la emancipación universal.³²⁹ El concepto de poder se mide entonces a partir de dos categorías claves: la reducción de la dominación y la disminución de la irracionalidad del proceso histórico. Marx supone que sólo se pueden alcanzar estos objetivos políticos por medio de una transformación radical en las relaciones económicas, poniendo fin a la explotación de clase y a la sumisión del hombre frente al interés del capital. La meta de Marx es establecer una organización del poder público que reduzca a cero la dominación y la opresión de clase, transfiriendo el poder de decisión política a los trabajadores. Para esto es necesario oponer a la dominación social la organización de una forma de poder que asocie y mancomune racionalmente los esfuerzos de los productores directos. La utopía de Marx se instala de nuevo en el espacio de una racionalidad común que regule al mismo tiempo el intercambio del hombre con la naturaleza y la interacción de los hombres en sociedad; colocando como objetivo central de la vida política la realización de la verdadera esencia del hombre, es decir, la libertad del hombre en tanto ser genérico. Marx plantea la necesidad de invertir la dominación en el sentido de que no sea el capital, bajo la forma

³²⁹Ibídem, p. 540.

de la “potencia inversora del dinero”, el que domine al hombre, sino el hombre el que utilice para su bienestar y su libertad al capital.³³⁰ Para que la historia se convierta en un proceso que favorezca la realización de la esencia del hombre (la libertad), es necesario mostrar la oscuridad en la que se encuentran las potencialidades humanas en el contexto de la explotación capitalista y a la cual contribuye de manera decisiva el ocultamiento de la realidad social que efectúa la ciencia “burguesa”.

El filósofo alemán pretende consolidar un orden social que haga efectiva la autonomía del hombre (como quería Rousseau), combatiendo la irracionalidad de un proceso productivo dirigido por las fuerzas ciegas del mercado. Frente a la autonomía individual presentada en el esquema de Locke, donde el sujeto podía realizar todo aquello que la ley no prohibiera (concepto de la libertad negativa), en Marx la autonomía individual no significa más que un proceso derivado de la autonomía pública. Es decir, la libertad del hombre no se realiza como libertad del propietario frente al universo de los intereses públicos, sino como la libertad del ciudadano que proviene de la libertad de la propia comunidad, de la cual depende y a la que debe someterse. Por ello, la libertad del hombre se realiza y depende de un marco social concreto. La idea organicista de Marx es interesante ya que la relación privada entre los hombres comienza efectivamente cuando se superan las ataduras de la explotación social y de la “división del trabajo”.³³¹ El trato íntimo entre los hombres surge en el momento en que los mismos se liberan de las coacciones del trabajo social, es decir, cuando se supera el umbral de la necesidad animal. Este reencuentro del hombre consigo mismo no es más que el reconocimiento de que la explotación social es la causa que produce el alejamiento y el desentendimiento entre los hombres. La eliminación de la dominación implica restituir al hombre su carácter de ser genérico, idea muy querida a la izquierda hegeliana, especialmente a Feuerbach. En este marco de racionalización, la opinión establecida no podrá ser realmente pública hasta que las interferencias que producen los intereses privados no hayan efectivamente desaparecido.

Sólo la existencia de un público autónomo garantiza la ejecución de la libertad

³³⁰Ibidem, p. 566.

³³¹Cfr. Ibidem, p. 557.

por medio de un “diálogo libre de interferencias”, es decir, de intereses privados. La eliminación de los intereses privados permite el acceso a una opinión verdaderamente pública, verdaderamente racional y universal, como pretendían Locke y Rousseau.

Por lo tanto, será posible hablar de la reconciliación de los intereses particulares con los intereses universales sólo después de que sean eliminadas las condiciones que le impiden a los hombres ejercer plenamente sus derechos fundamentales, entre ellos, la libertad y la igualdad desde “el punto de vista genérico”.³³²

Es evidente que para superar la escisión entre la perspectiva particular y la perspectiva universal, la *praxis* política debe transformarse en *praxis* revolucionaria, rechazando de este modo la interpretación hegeliana del fin de la historia, la cual supone la consumación de la historia como “autoconciencia”.³³³

7. 4. LA CRÍTICA DE MARX A HEGEL.

La visión de Marx va más allá que la de su “maestro”, en el sentido de que desea enraizar el impulso crítico de la ciencia en las interferencias que producen las relaciones de producción en el proceso de emancipación de la humanidad, subrayando los aspectos negativos que conlleva la organización social del trabajo (alienación), mostrando que el inicio de una verdadera historia humana sólo puede realizarse si se superan las contradicciones sociales que generan la dominación y la explotación del trabajo ajeno.

³³²Cfr. Habermas, J.:(1987), p. 235 y ss.

³³³Por *autoconciencia* entendemos el momento en que el Espíritu logra su pleno ser y saber, es decir, se consuma en la historia. Consumación quiere decir, plena realización, suprema plenitud. Lo cual significa que todo lo realizado y todo lo pensado hasta el momento se conforma como unidad. De esta forma, la historia alcanza un final y se concibe como autoconciencia. Esta es una de las interpretaciones que se hace de Hegel, pero es justamente la que Marx adopta y critica, demostrando sus deficiencias internas y su inexactitud real. Al respecto se puede consultar la obra de Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

A) La crítica del poder como proceso de desnaturalización.

La crítica política y filosófica al capitalismo emprendida por Marx no puede quedarse exclusivamente en el plano del juicio moral de carácter subjetivo, sino que debe tener visos de científicidad, desvelando los mecanismos que componen la objetividad social. Por eso Marx comienza el proceso de deconstrucción allí donde las ciencias establecidas han encontrado sus límites, interrogándose acerca de aquellos conceptos que la ciencia “burguesa” ha naturalizado, convirtiéndolos en un supuesto básico de la teoría social. Por lo tanto, se trata de explicar aquéllo que la economía política ha dado por descontado sin cuestionar su origen o su “naturalidad”. Es en este momento cuando la crítica alcanza en Marx un doble sentido, ya que por un lado, la crítica es lo que motiva la indagación concienzuda de las teorías precedentes y, por el otro, es lo que contribuye a la transformación de la realidad histórica, guiando la *praxis* política revolucionaria. La filosofía en este contexto, no sólo ayuda a conocer el mundo sino también a transformarlo.

Comprender el desorden social y económico, reconociendo la irracionalidad de las relaciones de producción es el paso previo indispensable para recuperar la capacidad autocreadora del ser humano. Este sentimiento trágico de la inadecuación entre el ser actual y el ser potencial llevan a Marx a contradecir en parte la obra de Hegel, al diferenciar taxativamente la función de la objetivación del proceso de alienación contenida en la organización social del trabajo capitalista, comprendiendo que la alienación es sólo un momento indeseable y llamado a desaparecer en el desenvolvimiento de la emancipación del género humano a través de la historia.³³⁴ En este sentido, Marx pondera en los *Manuscritos de economía y filosofía* el carácter positivo que le otorga Hegel a la *autopóiesis* del hombre en la historia, cuando afirma:

“Hegel aprehende la autoproducción de los hombres como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación; así pues, que aprehende la esencia del trabajo y conceptúa el hombre objetivado, hombre verdadero

³³⁴Al respecto se puede consultar la obra de Fromm, E.: *Marx y su concepto del hombre*, México, F.C.E., 1973.

porque real, como resultado de su propio trabajo”.³³⁵

Sin embargo, la intención de Marx es superar el planteamiento hegeliano en el sentido de que pretende resaltar la importancia y los límites que presenta la vida productiva en el capitalismo industrial; no sólo en lo que respecta a la transformación de la naturaleza inorgánica, sino también en lo que atañe a la disminución del poder autocreador del hombre en sociedad, en la medida en que, en el mundo capitalista, el poder de la materia se impone sobre el poder del Espíritu.³³⁶

La inversión del poder de las cosas sobre los hombres, de las mercancías sobre el trabajo humano no hace más que evidenciar el “dominio de la materia muerta sobre los hombres”.³³⁷

Así pues, el proceso de la objetivación tiene un significado contradictorio porque expresa la capacidad autocreadora del ser humano, en la medida que el trabajo proyecta la esencia del hombre en sus productos; pero al mismo tiempo, la actividad marcada por la explotación de una clase social sobre otra escinde al sujeto de sí mismo, llevándolo a la alienación. En este sentido, el mal que se cierne sobre el mundo aparece bajo la forma de la inversión del poder de lo bajo sobre lo elevado, de la materia muerta sobre el ser espiritual que encarna la actividad autocreadora.

7. 5. DOMINACIÓN Y ESTADO POLÍTICO.

Marx rechaza la idea de la consumación de la historia y trata de mostrar que el estado moderno no expresa la unidad ética de la comunidad. Por eso Mendel sostiene que para la concepción marxista “el estado utiliza todas las técnicas de formación autoritaria, es decir, de condicionamiento para la sumisión. El estado autoritario se ve obligado entonces, a permitir que aflore lo que se hallaba disimulado por la máscara

³³⁵Marx, K.: (1973), p. 574.

³³⁶Cfr. Habermas, J.: (1987), p. 207.

³³⁷Marx, K.: (1955), p. 105.

mistificadora del fenómeno de la autoridad: la violencia, la fuerza bruta”.³³⁸ De esta manera, el estado político en la teoría marxista es el epifenómeno de la dominación política causada por la explotación económica del trabajo enajenado.

La explotación social y económica presenta dos consecuencias centrales: en primer lugar, permite la dominación del hombre sobre el hombre (el capitalista sobre el obrero). En segundo lugar, consagra la dominación de la materia muerta sobre el hombre (prioridad de la mercancía sobre la autonomía personal) mediante el proceso de cosificación de las relaciones sociales. Al no sentirse identificado el trabajador con su producto, el trabajador se torna extraño al objeto, produciéndose de esta forma la enajenación o alienación. Esto explica por qué Marx centra su crítica epistemológica en los supuestos de la economía política y en los aspectos sociales y éticos que se desprenden de la misma.

No hay que pensar que el mal del mundo está en la naturaleza, en las cosas o en la materia inanimada, sino que el extrañamiento del hombre se debe a una mala organización social basada en la propiedad privada y en la apropiación del trabajo ajeno.

Marx considera del mismo modo que los filósofos utópicos que analizamos anteriormente, que el mal del mundo puede expiarse totalmente en la medida en que es el resultado de una organización económica injusta, basada en “la propiedad privada” de los medios de producción y en la explotación del trabajo directo.³³⁹ Por eso afirma Habermas que para Marx, “la forma de la apropiación privada de la producción social fuerza la producción y distribución de los valores de uso bajo la ley económica de un incremento de los valores de cambio que se han vuelto un fin en sí mismo”.³⁴⁰

Notamos que la crítica de Marx, en consonancia con la teoría de Rousseau, postula que la sociedad de la utilidad vence a la sociedad de la virtud, pero a diferencia de este último, Marx cree que la conciencia del hombre no puede restituirse por la mera fuerza contractual. Por ello, es necesario acceder a la libertad individual por medio de

³³⁸Mendel, G.: *Sociopsicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973, vol. I, p. 55.

³³⁹Marx, K: (1973), p. 540.

³⁴⁰Habermas, J.: (1987), p. 209.

una revolución en las estructuras productivas de la comunidad política. El mal no consiste en la existencia de un estado intervencionista, como en Locke, sino, en privilegiar el valor de la mercancía por encima de la libertad del hombre. Por ende, Marx sostiene que en la medida en que el valor de la mercancía se independice tanto del productor directo como del propietario privado, volviéndose un poder extraño para el hombre; el valor que adquiere la mercancía será cada vez mayor y el valor del hombre será cada vez menor. Marx brinda en los *Manuscritos de economía y filosofía* el siguiente ejemplo ilustrativo:

“Que el terrateniente esté interesado en el bien de la sociedad quiere decir, según los fundamentos de la economía política, que está interesado en su creciente población y producción artificial, en el aumento de la riqueza; y según las consideraciones que hasta ahora hemos hecho, este crecimiento es idéntico al crecimiento de la miseria y la esclavitud”.³⁴¹

El poder de la mercancía es un poder paradójico, ya que, si bien es el producto de la actividad del hombre, al independizarse del mismo se vuelve un hecho extraño e ingobernable que la ciencia moderna naturaliza bajo el pretexto de la objetividad de las leyes del mercado. De esta forma, el trabajador se convierte en “el resultado de todo el movimiento” de la producción.³⁴² Por lo tanto, la conclusión de Marx coincide con la crítica utópica del Renacimiento y con la concepción democrática de Rousseau, en el sentido de que en la sociedad donde reina la mercancía, el hombre está sujeto a un poder invertido y paradójico. Mientras no se supere esta contradicción, el hombre no podrá desarrollar su verdadera naturaleza humana y no podrá alcanzar su verdadera libertad.

La inversión materialista que propone Marx significa convertir por primera vez en la historia al proceso vital-natural en el fundamento del desarrollo histórico; sin embargo, la materia erróneamente independizada en forma de mercancía debe convertirse en la base del reino social de la libertad a través de la asociación racional de los productores. De esta manera, la constitución del poder en Marx presenta dos caras diversas: por un lado, la lucha de los hombres por el poder y por el otro, la lucha del

³⁴¹Marx, K.: (1973), p. 502.

³⁴²Ibidem, p. 523.

hombre frente a sus propios productos. Así pues, en el primer aspecto, el estado expresa la dominación de clase que es necesario superar mediante la revolución de las estructuras productivas y políticas de la organización comunitaria, en el segundo aspecto, representa una lucha más profunda por el poder, que emerge de la contradicción entre la vida y la autonomía que alcanzan sus productos. Marx cree que la independización de las mercancías depende en gran medida de los motivos otorgados por el poseedor de las mismas. Por ello, la lucha termina siendo del hombre contra sí mismo, en la medida en que para lograr la emancipación debe sobreponerse a su propia actividad.

La misión de la ciencia crítica será desbaratar el efecto ideológico que genera la ciencia “burguesa” por medio de una descripción de los hechos que ocultan la verdadera realidad. Por lo tanto, la labor deconstructiva de la ciencia social es doble: por una parte, actúa como una crítica a la errónea concepción de la historia sostenida por los hegelianos de derecha, y, por otra parte, cuestiona los fundamentos epistemológicos de la ciencia “burguesa”, en la medida en que oculta y olvida aquéllo que debe explicar. Es decir, la ciencia “burguesa” se niega a describir el mal que conlleva la organización social vigente y de la cual es beneficiaria.

Desenmascarar el mal que afecta a la libertad humana significaría para la ciencia burguesa no sólo poner en evidencia su rol ideológico, sino reconocer la necesidad de su superación (desaparición).

La ruptura epistemológica que promueve Marx tiene como fin último la expiación del mal en la historia, instaurando el verdadero reino de la libertad en la tierra. La expiación del mal en la historia se logra en el momento en que el trabajo de la comunidad se pone al servicio de la misma. Sólo de esta manera se puede hablar de una sociedad realmente humana.

Dice Marx al respecto:

“Así pues, la sociedad es la perfecta unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el verificado naturalismo del hombre y el verificado humanismo de la naturaleza”.³⁴³

³⁴³Marx, K., Engels, F.: (1955), p. 116.

La superación de las contradicciones entre el mundo natural y el mundo espiritual, la lucha entre la naturaleza y el hombre encuentran en el hombre social emancipado su verdadera esencia y culminación. Por eso afirma Marx:

“Sólo la mismidad superada, así pues, vuelta a llevar de la actividad a la potencialidad, es lo bueno, y, según la potencia, en tanto que dominada por la misma, también persevera sin cesar en lo bueno”.³⁴⁴

En este sentido, el proceso histórico, la libertad y la expiación del mal convergen en un tipo de organización social que, en el marco de una sociedad emancipada, restituye a su productor directo los frutos de su actividad libre. La inversión del poder en el capitalismo industrial exige expurgar el mal reinante superando el umbral de la prehistoria, la cual consagra la supremacía de la materia muerta sobre una subjetividad enajenada.

Coincidiendo con Campanella y Moro, Marx cree que la corrupción del mundo tiene su origen en una irracional organización económica y social de la comunidad. Por lo tanto, el mal es un factor inmanente al desarrollo de la historia humana. En efecto, son las propias fuerzas operantes en la historia la que generan este marco de inversión del poder y las únicas que pueden modificarlo.

La meta de Marx es clara: lograr que la verdadera potencia creativa del hombre recupere su puesto en la historia. Para ello, es imprescindible que el hombre abandone definitivamente la etapa de la necesidad animal, iniciando el reino de la libertad en la tierra.

Esto significa que sólo cuando el hombre haya superado su condición de explotación y de alienación en la historia comenzará a ser efectivamente humano, ejerciendo todas sus potencialidades en forma libre.

El requisito indispensable para que el sujeto reine por encima de la “materia muerta” es la autoorganización racional y asociativa de la producción material de la sociedad.

Dice Marx al respecto:

³⁴⁴Ibídem, p. 292.

“Más allá del mismo (del reino de la necesidad) comienza el desarrollo humano de fuerzas que rige como fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, pero éste sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad en tanto que su base”.³⁴⁵

De aquí se desprende que sólo “la mismidad superada” podrá volver humana una prehistoria que ha endiosado a la mercancía. Sin embargo, la superación del reino de la necesidad no se realiza retornando a la virtud republicana, como postulaba Rousseau, ni mediante la santificación del estado moderno, como sucedía en Hegel. En plena coincidencia con los planteamientos de Campanella y Moro, Marx afirma que el fundamento de la dominación se halla en la base económica de la sociedad y en la existencia de la propiedad privada. Marx redescubre (aunque con otros medios científicos y teóricos) los mismos problemas que precedentemente Moro y Campanella habían planteado en sus respectivas “utopías”, a saber, el centro de gravedad de la dominación está en la apropiación privada de los productos del trabajo que pertenecen a toda la comunidad. Por eso afirma Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*:

“La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la religión, la familia y el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social”.³⁴⁶

En todo caso, existe una enorme semejanza entre el joven Marx y el Rousseau que escribe el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ya que en ambos, la propiedad privada es la causa que produce el egoísmo desenfrenado de los hombres, la desigualdad social y el robo legalizado del trabajo ajeno.

La posición de Marx es taxativa en este punto en la medida en que la lucha por el poder está determinada por el proceso de desalienación de la clase obrera y afecta no sólo al control del estado, sino esencialmente al diseño de la organización económica y social de la comunidad.

³⁴⁵Marx, K.: *Das Kapital*, vol. III, Berlin, Dietz Verlag, 1949, p. 873 y ss.

³⁴⁶Marx, K.: (1973), p. 537.

7. 6. PODER Y HUMANIDAD.

La pugna por el poder se resume en la lucha que emprende el género humano para deshacerse de aquello que le impide desarrollar todas sus potencialidades.

Sin embargo, el dominio del espíritu sobre lo externo no queda reducido a un acto de la voluntad o al simple movimiento de la conciencia vuelta hacia sí, sino que la lucha por el poder se libra también en el plano de la materialidad (economía), donde se pretende controlar los “fundamentos externos de la vida del hombre”³⁴⁷, regulando la supervivencia de la totalidad social.

Por consiguiente, Marx encuentra que la racionalización de la producción se convierte en un factor clave para revertir el poder cosificador de la naciente sociedad capitalista.

No es en el campo de la conciencia o de la Idea donde se desarrolla el combate por el poder, sino en el ámbito de la relaciones de producción.

La humanización del poder requiere la racionalización de las fuerzas productivas, armonizando la realización del ser individual con la existencia del ser genérico.

Por eso afirma Marx:

“Dado el supuesto de la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre, a sí mismo, y al otro hombre; (...) el objeto, que es la realización inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste, y la existencia de éste para él”.³⁴⁸

En la medida en que la racionalidad de la historia no puede estancarse en la objetivación alienada de la producción humana, Marx propone una superación de la perspectiva idealista de Hegel.

Como afirma Habermas, “la inversión del poder sólo puede comprenderse apelando a la inversión de los fundamentos ‘idealistas’ de Hegel. El automovimiento

³⁴⁷Cfr. Habermas, J.: (1987), p. 210.

³⁴⁸Marx, K.: (1973), p. 538.

del espíritu, en el que sujeto y objeto están entrelazados, y se entrelazan entre sí, lo interpreta Marx como la autoproducción del hombre por medio del trabajo social. El hombre no lleva originariamente consigo, ni como espíritu ni como ser, la unidad de sujeto y objeto; esta unidad se produce prácticamente por vez primera en el intercambio activo con la naturaleza, en tanto que proceso recíproco de configuración”.³⁴⁹

Comprender la totalidad social supone explicar las dimensiones “materiales” de las fuerzas socialmente organizadas de la producción, aprehendidas desde la perspectiva de una exposición crítica de la economía política. ¿En qué sentido es fundamental el análisis de la mercancía para comprender el carácter de la dominación capitalista? El estudio de las relaciones fetichistas permite comprender a la experiencia del trabajo alienado como el resultado de una dialéctica materialista que muestra que los hombres son capaces de hacer la historia, pero al mismo tiempo no son capaces de reconocerse en su producto.

7.7. LAS FORMAS DE LA DOMINACIÓN SOCIAL.

El análisis de Marx del intercambio de las mercancías tiene importantes consecuencias morales y antropológicas en relación con el estudio de la dominación, porque establece dos líneas de análisis diferentes pero combinadas: el primero se refiere al dominio del hombre en tanto ser natural sobre la naturaleza y hace mención al rol que tiene el hombre en tanto productor de la historia. El segundo, en cambio, hace mención a la dominación social que se basa centralmente “en el trabajo socialmente productivo que bajo la forma de la alienación se expresa en la sociedad de la inversión del poder, es decir, en el capitalismo”.³⁵⁰

El primer sentido de la dominación hace mención a la capacidad del hombre para crear un “mundo” y es al mismo tiempo una forma de interacción y de intercambio del hombre con la naturaleza, descartando la previsión que ejerce la ciencia moderna sobre

³⁴⁹Habermas, J.: (1987), p. 229.

³⁵⁰Barbosa, S.: “El problema de la dominación en Marx”, en *Cuadernos de Investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2, 1996, p. 61 y ss.

los hechos sociales.

En el segundo sentido en cambio, se alude a las actividades programadas dentro del contexto de relaciones socialmente productivas. De esta esfera de poder surge justamente la crítica de Marx al proceso de alienación del ser humano y la crítica al concepto de trabajo realizada por Hegel.

Marx sostiene que Hegel ha aprehendido correctamente que la esencia del hombre es el trabajo y ha comprendido el aspecto positivo de la objetivación.

En relación con ello afirma Marx:

“Al captar el sentido positivo de la negación referida a sí misma (aunque de nuevo lo haga en forma enajenada) Hegel entiende el extrañamiento, respecto de sí mismo, la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo del hombre, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como autogenerador del hombre, el relacionarse consigo mismo como un ser extraño, y su manifestarse como un ser extraño, como conciencia genérica y vida genérica en devenir”.³⁵¹

Sin embargo, en la medida en que el análisis de la objetivación de Hegel cayó en “una concepción abstracta y formal del acto de autogeneración o auto-objetivación del hombre”³⁵², no pudo comprender la parte negativa que encierra el trabajo bajo las relaciones capitalistas de producción, es decir, Hegel no fue capaz de diferenciar el proceso de objetivación del proceso de enajenación del hombre.

Marx coincide con Hegel en la idea de que el trabajo es el medio por el cual el hombre entra en una mediación con la naturaleza (primer nivel), pero al mismo tiempo muestra que el producto del trabajo humano se vuelve independiente del productor y se torna ajeno al mismo hasta alcanzar un poder superior y autónomo del sujeto (segundo nivel).

El problema se agrava si pensamos en que el nivel uno y dos no pueden existir separadamente. Marx sostiene que si el proceso vital orgánico y el proceso social de

³⁵¹Marx, K.: (1973), pp. 583.

³⁵²Cfr. *Ibidem*, pp. 583-584.

autoproducción se mantienen separados, el poder vital-naturalista primará sobre el poder vital de la actividad autoconsciente del hombre. Por ello, hasta que la actividad del hombre no se libere de las determinaciones naturales, meramente orgánicas, no se producirá el inicio de una historia efectivamente humana. Lo opuesto a las determinaciones naturales es el poder de autocreación, que se manifiesta en la regulación consciente de los procesos productivo-vitales y en el control de las potencialidades internas (espirituales) frente a las fuerzas externas (cosificación, alienación). El poder liberado de la dominación se resume entonces en la capacidad para ordenar racionalmente la auto-objetivación de la sociedad, superando las determinaciones causales que impone el poder vital-natural. En esto consiste el poder de la autonomía individual asumida como la auténtica determinación del hombre en la historia.

7. 8. EL PODER EMANCIPADOR DEL HOMBRE.

El poder emancipador del sujeto autónomo permite pensar en un tipo de historia humana que, al superar la naturalidad del proceso vital de interacción del hombre con la naturaleza, alcance en un momento determinado el control de lo interno (el espíritu) sobre lo externo (la materia muerta). La superación de la contradicción entre el individuo y la sociedad, y entre lo natural y lo humano, constituye la verdadera síntesis de una naturaleza que se ha humanizado y de una humanidad que se ha naturalizado.

El hombre no lleva originariamente la unidad de sujeto y objeto, sino que la misma se produce por medio del intercambio del hombre con la naturaleza, en un proceso recíproco de constitución. Este proceso de autoproducción del hombre se da justamente en la *praxis* del trabajo socialmente organizado.

Esta visión histórica de la superación de la contradicción entre naturaleza y hombre tiene en la economía política clásica su punto más crítico, en la medida en que:

“La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen **utilizado** por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medio es *la vida de*

la propiedad, el trabajo y la capitalización. En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido de *tener*".³⁵³

En la medida en que la economía política clásica propicia este modo de relaciones entre el ser y el tener, se condena al género humano a mantenerse sometido a las determinaciones del poder vital-natural. Frente a esto, la filosofía materialista no pretende fundamentar su teoría de la sociedad en la ontología tradicional, sino indagar en las causas estructurales que le impiden a la humanidad reconciliarse consigo misma. Marx cree que en las relaciones de producción se encuentra la respuesta al problema de la alienación del hombre. La emancipación del ser genérico significa alcanzar una síntesis superadora en los niveles de dominación mencionados precedentemente.

Marx encuentra que el movimiento de autogeneración, de autoobjetivación, que plantea Hegel, como autoenajenación y autoextrañamiento no es todavía la manifestación absoluta de la vida (autoconciencia), porque en la medida en que Hegel identifica al hombre con la autoconciencia, la superación de la enajenación se convierte en una superación abstracta y carente de contenido. Por consiguiente, la negación de la negación (la superación de la enajenación) se vuelve indiferente a cualquier contenido concreto. Por eso, Marx criticando a Hegel afirma en los *Manuscritos de economía y filosofía*:

"En su forma abstracta, como dialéctica, este movimiento (de autogeneración) pasa así por la *vida verdaderamente humana*, pero como esta verdadera vida humana es una abstracción, un extrañamiento de la vida humana, esa vida es considerada como *proceso divino*, pero como el proceso divino del hombre; un proceso que recorre la esencia misma del hombre distinta de él, abstracta, pura, absoluta".³⁵⁴

Frente al proceso de abstracción hegeliano, Marx afirma que el reino de lo humano tendrá lugar en la tierra cuando se elimine el poder cosificador de las mercancías. De lo que se trata es de reconciliar al hombre con sus propios productos.

³⁵³Ibídem, p. 540.

³⁵⁴Ibídem, p. 584.

Marx encuentra en el carácter fetichista de la mercancía y en la ciencia burguesa el principal escollo en la reconciliación del hombre consigo mismo.

Por eso sostiene:

“El carácter lleno de misterio de la forma mercancía consiste simplemente en el hecho de que refleja para los hombres el carácter social de su propio trabajo como el carácter objetivo de los mismos productos del trabajo, como una propiedad natural social de estas cosas, y, en esta medida, también refleja la relación social de los productores respecto del trabajo global como una relación social de objetos existentes fuera de ellos. Por medio de esta *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales...”³⁵⁵

7.9. LA NATURALIZACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES.

Marx comprende que las relaciones de producción son vínculos entre sujetos, aunque sean presentados como relaciones objetivas e impersonales, o sea, como relaciones entre cosas. Por ello, los sujetos que participan en las relaciones de producción terminan aceptando con “objetiva ironía” que las mismas se conviertan en “relaciones sociales de las cosas”³⁵⁶.

El horizonte cosificado de las relaciones humanas constituye el ámbito “material” en el cual se organiza el poder de inversión del que dábamos cuenta anteriormente.

En este sentido, la *praxis* humana plasmada en el trabajo comienza a desvirtuarse en función de una “objetividad externa”, tan efectivamente falsa como alienante para la condición humana. Así, el capitalismo ha reemplazado a Dios por el dinero. Por eso afirma Marx que:

“El hombre, en cuanto hombre, se hace más pobre, necesita más del dinero para adueñarse del ser enemigo, y el poder de su dinero disminuye en relación inversa a la masa de su producción, es decir, su menesterosidad crece cuando el poder del dinero aumenta. La necesidad del dinero es así la verdadera necesidad producida por la economía política y la

³⁵⁵Marx, K.: (1947), p. 77 y ss.

³⁵⁶Cfr. Ídem.

única necesidad que ella produce. La cantidad de dinero es cada vez más su única propiedad importante. Así como él reduce todo ser a su abstracción, así se reduce él en su propio movimiento a ser cuantitativo”.³⁵⁷

A este proceso de cosificación del producto humano en función de un ciego automovimiento del capital librado “aparentemente” a su propia lógica librecambista, la economía política clásica lo denomina: el reino de las leyes del mercado. En relación con esto, Marx afirma en los *Manuscritos de economía y filosofía*:

“Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel, la explotación general de la esencia comunitaria del hombre. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con los cielos, un flanco por el que su corazón es accesible al sacerdote, todo apuro es una ocasión para aparecer del modo más amable ante el prójimo y decirle: querido amigo, te doy lo que necesitas, pero ya conoces la *conditio sine qua non*, ya sabes con qué tinta me tienes que obligar; te despojo al tiempo que te proporciono placer. El productor se aviene a los más abyectos caprichos del hombre, hace de celestina entre él y su necesidad, le despierta apetitos morbosos y acecha toda debilidad para exigirle después la propina por estos buenos oficios. Esta enajenación se muestra parcialmente al producir el refinamiento de las necesidades y de sus medios de una parte, mientras produce bestial salvajismo, plena, brutal y abstracta simplicidad de las necesidades de la otra; o mejor, simplemente se hace renacer en un sentido opuesto”.³⁵⁸

De esta forma, nuevamente los procesos externos y “objetivos” han alcanzado su supremacía sobre la autonomía del sujeto. La historia se vuelve de esta manera un juego irracional y desconcertante de fuerzas objetivas extra-humanas; la historia se torna una vez más prehistoria, es decir, reino de la necesidad:

“Para cultivarse, espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita,

³⁵⁷Marx, K.: (1973), p. 547.

³⁵⁸Ibídem, pp. 547-548.

pues, que ante todo le quede tiempo para poder crear y gozar espiritualmente”.³⁵⁹

Lo importante en este momento es señalar que para Marx la dominación de lo externo sobre lo interno aparece como un sistema de normas naturalizadas que rigen la vida social de las personas. A este sistema normativo naturalizado la ciencia premarxista lo denomina leyes objetivas del orden social.

El dominio de la ciencia consiste en el uso deliberado de unas categorías explicativas inmutables, que permanecen al margen de cualquier cambio histórico y social.

“[Así], la economía política, oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”.³⁶⁰

En efecto, los conceptos científicos encubren la realidad en vez de explicarla. La evolución histórica de los procesos sociales y económicos se oculta bajo unas formas fijas y abstractas, las cuales impiden comprender el verdadero fundamento de las relaciones humanas.

“La economía política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso *material* de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de *ley*. No *comprende* estas leyes, es decir, no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta como fundamento último el interés del capitalista”.³⁶¹

A través del engaño y la desfiguración de las relaciones humanas, la dominación ideológica se convierte en una parte fundamental del poder de inversión de las mercancías sobre los hombres. Por ello, afirma Marx al respecto:

³⁵⁹Ibídem, p. 478.

³⁶⁰Ibídem, p. 513.

³⁶¹Ibídem, p. 510.

“Las formas que estampan en los productos del trabajo el sello de la mercancía y que, por tanto, están presupuestas por la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza de las formas naturales de la vida social”.³⁶²

Este argumento es central en la crítica de Marx a la ciencia burguesa, en la medida en que la misma encubre los procesos sociales y económicos que estudia y que debe explicar, al negar “el carácter social de todo el movimiento” de la historia. Así como la sociedad produce al hombre, el hombre produce a la sociedad. La base de la existencia de los hombres es entonces “el vínculo con los otros hombres”.³⁶³ La dominación social y política en el capitalismo significa que todos los productos del trabajo, “incluidos sus agentes”, se transforman en mercancía.

7. 10. EXPLOTACIÓN SOCIAL Y PLUSVALÍA.

El agente que da valor al producto con su trabajo se ha convertido en una mercancía devaluada en medio de un mercado cada vez más competitivo de asalariados que venden su fuerza de trabajo a un precio cada vez menor. La alienación es el triunfo del aspecto negativo del trabajo socialmente organizado. El automovimiento del capital reemplaza el valor de uso por el valor de cambio. En suma, el valor del trabajo humano, convertido en mercancía, se independiza y se torna una fuerza dominante frente al productor directo.

La explicación de la famosa teoría de la plusvalía, es detallada claramente por Habermas cuando sostiene que “si la transformación de dinero en capital tiene que ser posible bajo las condiciones del intercambio de equivalentes, entonces, el poseedor de dinero tiene que comprar mercancías a su valor, venderlas a su valor, y, sin embargo, al final del proceso tiene que poder extraer más valor del que ha introducido. Por lo tanto, tiene que haber una mercancía específica, que, como todas las restantes, se cambie por su valor, pero cuyo valor de uso esté constituido de tal modo que a partir del consumo

³⁶²Marx, K.: (1947), p. 81.

³⁶³Cfr. Marx, K.: (1973), p. 537.

de la mercancía se origine valor”.³⁶⁴ Esa mercancía es precisamente el trabajador directo. La característica de esta mercancía es que en tanto valor de uso tiene la particularidad de ser productora de valor. Este es justamente el contenido propio de la fuerza del trabajo.

En palabras de Marx:

“Para extraer valor a partir del consumo de una mercancía nuestro poseedor de dinero tendría que tener la suerte de, en el marco de la esfera de circulación, descubrir en el mercado una mercancía cuyo mismo valor de uso poseyera la peculiaridad de ser fuente de valor... Y el poseedor del dinero encuentra en el mercado una específica mercancía semejante: la capacidad de trabajo o de la fuerza de trabajo”.³⁶⁵

Marx encuentra en la plusvalía la clave para explicar la explotación del trabajo y el fundamento desde el cual explicitar los contenidos de una contradicción entre capital y trabajo que repercutirá cíclicamente en crisis sociales y económicas profundas.³⁶⁶ La crítica de Marx sobre la dominación social se establece a partir de que el capital

³⁶⁴Habermas, J.: (1987), p. 239.

³⁶⁵Marx, K.: (1947), p. 177 y ss.

³⁶⁶Al respecto se puede leer en Habermas lo siguiente:

"La contradicción lleva a la crisis de dos formas típicas. La primera está inmediatamente en conexión con la caída de la cuota de beneficio y toma su punto de partida en una situación en la que una elevada cuota de acumulación ahueca el volumen de ocupación y hace subir el nivel de los salarios. Una limitación de las oportunidades de maximizar el beneficio en la extensión usual interrumpe el proceso de acumulación, hasta que el mecanismo del así llamado ejército de reserva vuelve a llevar a la normalidad y hace bajar los salarios al valor de la fuerza de trabajo, e incluso por debajo de su valor.

(...)Ahora bien, a los capitalistas se les abre una salida que les permite, a pesar de la creciente cuota de acumulación agotar la reserva de fuerzas de trabajo tan sólo en la medida en que no se ponga en peligro la cuota natural de plusvalía. Introducen máquinas que ahorran trabajo para, mediante la liberación tecnológicamente condicionada de fuerza de trabajo, mantener sobre el ejército activo de trabajadores la presión del equipo de reserva industrial. En la medida de la mecanización del proceso de producción, disminuye la tasa de capital variable en relación con el constante; con ello se eleva la composición orgánica del capital total, de tal modo que la cuota de beneficio se hunde". [Habermas, J.: (1987), op. cit., p. 247.]

constituye no sólo el punto de partida del proceso productivo, sino también su punto de llegada. Es medio y fin al mismo tiempo. Por lo tanto, la producción se vuelve una finalidad en sí misma. El sujeto ha sido devaluado y alienado en función de unas relaciones sociales que han sido cosificadas. Marx comprende que las relaciones de producción están gobernadas por algo externo a los propios sujetos productores.

Dice Marx al respecto:

“(…)Así pues, una cierta altura de la cuota de plusvalía, decide sobre la extensión o limitación de la producción, en lugar de que decida la relación de la producción con las necesidades sociales, con las necesidades de los hombres desarrolladas socialmente”.³⁶⁷

El producto de la dominación es la alienación del hombre y su consiguiente pérdida de libertad en un universo fetichista y contradictorio. Es la ley de la ganancia la que se impone sobre los productores directos.

7.11. UNA PERSPECTIVA COMÚN FRENTE A LA DOMINACIÓN SOCIAL.

Las necesidades socialmente organizadas se subordinan a los mandatos ciegos del beneficio privado y, de esta forma, la irracionalidad del mercado triunfa. Coincidiendo con el planteamiento de Rousseau, Marx encuentra en la utilización inadecuada de la propiedad privada y de sus productos la causa que origina la desigualdad y la miseria social.

Como ocurre en los planteamientos de Moro y Campanella, la ausencia de una economía planificada coadyuva a que el reino de lo humano se convierta en el reino del egoísmo irracional.

Por otra parte, la organización económica y social, que en Moro tenía la responsabilidad de diseñar (para bien o para mal) el orden político, se transforma en Marx (mediante el descubrimiento de la explotación económica organizada bajo la forma

³⁶⁷Marx, K.: (1947), p. 287.

de la plusvalía) en la causa explicativa material e histórica a través de la cual se logra comprender tanto la inversión del idealismo hegeliano como la inversión de la dominación de lo externo sobre lo interno. De allí la famosa y conflictiva afirmación de Marx y Engels:

“Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia...”³⁶⁸

La dinámica de las relaciones de producción y el proceso de acumulación capitalista permiten entender en toda su realidad el fundamento del poder que lleva a cabo la explotación social. La naturalización de las relaciones socialmente establecidas de producción encapsula a los hombres en su interés privado, haciendo que el mito de la autoconservación egoísta parezca tener una realidad efectiva. El hombre no encuentra en la relación con el prójimo la condición de posibilidad para el despliegue de su libertad, sino la instancia que le impide el correcto desarrollo de la misma.

En coincidencia con el pensamiento de Moro, Campanella y Rousseau, Marx funda desde una ciencia materialista el precedente por el cual, la propiedad privada se transforma en la clave para develar la explotación económica y la opacidad social.

“Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento -la producción y el consumo- es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre”.³⁶⁹

³⁶⁸Marx, K., Engels, F.: *Die deutsche Ideologie*, en *Die Frühschriften*, Herausgegeben von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1968, p. 365.

³⁶⁹Marx, K.: (1973), p. 537.

La propiedad privada de los medios de producción es la clave para comprender la coerción social y la consiguiente falta de libertad del hombre en el capitalismo.

La propiedad privada no expresa más que la separación del producto respecto de su productor y el comienzo de una relación que viabiliza la extracción de plusvalía.

Las ideas científicas responden también a este juego de desposesión del hombre ante su propio poder autocreador, justificando y ocultando a un mismo tiempo la dominación social, que tiene su punto de anclaje en la constitución de una economía basada en el sin sentido de una producción ciega y sujeta al egoísmo del beneficio, cuyo resultado es el proceso de cosificación de las relaciones sociales.

7.12. LAS CUATRO MODALIDADES DE LA ENAJENACIÓN.

Al intentar comprender el proceso de cosificación reinante en las relaciones sociales, Marx describe en los *Manuscritos de economía y filosofía* cuatro formas de enajenación. Por enajenación puede entenderse el proceso por el cual “el hombre no se experimenta como un factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo natural y social permanecen ajenos a él”.

La enajenación es, “esencialmente, experimentar al mundo receptivamente, como un sujeto separado del objeto”.³⁷⁰ Como observamos, el proceso de devaluación de la humanidad frente al lucro opera desde el espectro que va de la propiedad privada de los medios de producción hasta la objetivación de las relaciones de explotación que se han naturalizado en la explicación abstracta de la ciencia burguesa.

A) La alienación del objeto.

En la sociedad del capital, los objetos materiales poseen ciertos atributos que les son conferidos en virtud de las relaciones sociales dominantes, por lo tanto, “se llega a

³⁷⁰ Fromm, E.: (1973), pp. 55-56.

pensar que esos atributos les pertenecen de forma natural”³⁷¹, esto justamente es lo que entendemos por proceso de naturalización o de objetivación de la economía política clásica. Y como comprendimos hasta el momento, el proceso de naturalización fundamenta y justifica la devaluación del hombre convirtiendo, a todas las relaciones humanas en relaciones de intercambio entre cosas, es decir, en mercancía.

Ahora bien, en este contexto dice Marx:

“El trabajador se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y, a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea, la devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y en la misma proporción en que produce bienes”.³⁷²

Hemos llegado entonces al primer modo de alienación o enajenación del trabajador, que consiste en la alienación del objeto. Esta primera forma de alienación supone que el producto cobra autonomía frente al productor. El objeto producido se vuelve ajeno y adquiere mayor poder que el productor al independizarse del mismo. Esta primera forma de la alienación parece incomprensible si no se especifica que, para Marx, la objetivación del hombre mediante el trabajo es la forma en que el hombre vuelca en las cosas lo que él mismo es.

Marx sostiene que una parte del ser del trabajador, de su potencialidad se torna hostil al propio productor en la medida en que la objetivación que implica el trabajo humano equivale a su propia invalidación.

El objeto creado por el trabajador se torna dominante respecto del productor. Por lo tanto, el trabajo, que es un aspecto central del ser humano en cuanto tal, es percibido por el propio sujeto como una potencia exterior y amenazadora.

Acerca de esto afirma Marx:

³⁷¹Bottomore, T. (editor): *Diccionario de pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 45.

³⁷²Marx, K.: (1973), p. 511.

“El objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación”.³⁷³

Mediante este proceso de objetivación el hombre se realiza, es decir, la esencia dinámica del productor se transmite a lo producido, pero a diferencia de Hegel, Marx comprende que detrás de esta objetivación no hay una realización plena del sujeto, sino su autoaniquilación, en el sentido de que el ser puesto en la cosa no retorna al productor.

El proceso de retorno del sujeto a sí mismo (el momento de la identificación del sujeto con su producto) no se cumple, porque el sujeto productor se relaciona con la mercancía como si ésta fuera un objeto externo y extraño. Este momento de escisión entre producto y productor es lo que Marx denomina alienación del producto o momento del dominio del producto sobre el productor.

En efecto, llegamos a la primera modalidad de la alienación mediante la cual se cumple la inversión de lo externo sobre lo interno. Es decir, el dominio se dirige desde el objeto producido hacia el sujeto productor.

Frente al valor de las mercancías generadas por el trabajador, él mismo va perdiendo valor en tanto mercancía devaluada por el mismo proceso de producción. Este proceso de enajenación supone que el sujeto se subordina al objeto producido tornándose un siervo de su propia creación.

Dice Marx:

“La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento que, cuanto más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital”.³⁷⁴

Mientras mayor es el grado de desarrollo de la sociedad capitalista, mayor es el grado de dominio que ejercen los productos sobre los productores, hasta el punto de que

³⁷³Ibídem, pp. 511-512.

³⁷⁴Ibídem, p. 512.

toda la economía se termina sustentando en las necesidades de los productos y no en las necesidades de los productores.

De esta forma, los factores de la inversión del poder se expresan en el sistema de necesidades distorsionadas, donde el factor pasivo (el producto) se torna activo y el activo (el sujeto productor) se vuelve pasivo y dependiente de los productos. La producción como un fin en sí mismo se ha impuesto frente al valor real de la fuerza de trabajo.

Marx cree que la necesidad de acrecentamiento de la producción va a generar necesariamente una constante depauperización de la masa de trabajadores hasta alcanzar una crisis terminal.

Más allá de las erróneas profecías económicas de Marx, es necesario subrayar que la alienación del objeto, en tanto dominio de la materia sobre el espíritu, no es una inversión que haya sido superada por nuestra sociedad postcapitalista.

B) La alienación del sujeto.

Retomando nuestro recorrido por las formas de la alienación, diremos que la segunda modalidad está íntimamente emparentada con la primera y resulta de la enajenación que ocurre en la misma actividad productiva. En este segundo aspecto de la alienación, el trabajador vive la actividad productiva como un hecho exterior a su propio ser. El efecto inmediato de la enajenación sobre la persona del trabajador directo es la sensación de agobio, de displacer y de malestar frente a la tarea cotidiana.

El trabajo deja de ser la actividad por antonomasia de la autocreación para convertirse en una imposición externa. Al volverse una carga difícil de asumir, la actividad laboral no puede de ninguna manera formar parte de la realización del hombre, convirtiéndose más bien en su opuesto. Marx afirma que bajo el régimen del trabajo alienado, “el producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción”.

“Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser

enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación”.³⁷⁵

En la medida en que el sujeto no encuentra ninguna gratificación en su trabajo cotidiano, la actividad laboral mantiene a la vida humana en condiciones que lo alejan de su verdadera esencia, la libertad, situándolo en el umbral de las necesidades animales, lo cual denigra la condición humana. Por lo tanto, el hombre queda reducido a satisfacer las necesidades animales ordinarias como comer, dormir, reproducirse y morir. La idea de Marx es cabalmente “moderna” en el sentido de que la actividad libre constituye el despliegue de la vitalidad humana, es decir, es el medio para convertirse en hombre.

Sin embargo, el trabajo alienado hace que el hombre solamente trabaje para atender a las funciones estrictamente animales. Lo que debiera ser una instancia de realización de la libertad, en tanto superación de la determinación natural, se torna en este sentido su opuesto.

El trabajo convierte al hombre en un sujeto dedicado exclusivamente al mantenimiento de la condición natural animal. En este sentido, Marx cree que la “vida buena” debe ser el efecto de una vida “individual” que, en armonía con los intereses de la comunidad, encuentre su autorrealización en una actividad libre y creativa.

Para Marx, de la misma forma que para Moro y Campanella, la autorrealización es sinónimo de vida en comunidad. Sólo en armonía con los demás es posible que se alcancen “la actualización y la exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades del individuo”.³⁷⁶

No puede existir un desarrollo de la propia personalidad y de la propia libertad si no es en el régimen de la comunidad, en el estar con los otros, en la relación con los otros. Allí reside el secreto de la mancomunidad y de la libertad del hombre.

Por supuesto que en el régimen del trabajo alienado, la inversión del poder se siente en la propia piel, es decir, la subjetividad misma “se vuelve ajena” respecto de su propia actividad.³⁷⁷

³⁷⁵Ibidem, p. 514.

³⁷⁶Elster, J.: (1991), p. 46.

³⁷⁷Cfr. Barbosa, S.: (1996), pp. 82-83.

“¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador se siente en sí fuera del trabajo y en el trabajo fuera de sí”.³⁷⁸

El sujeto siente que la actividad no es parte de su vida, que en rigor es un castigo, y que la actividad libre se encuentra en otra parte o en ninguna.

El malestar proviene del carácter de exterioridad de la acción y, en consecuencia, el trabajo no significa la realización de una tarea compartida con otros sujetos iguales, sino una actividad coactiva conformada para la realización de un tercero.

Su existencia depende de la determinación exterior en un doble sentido: por un lado, la coacción que proviene de la propia necesidad de autoconservación natural y, por el otro, la dependencia que se establece entre el trabajador y el capitalista en un mercado laboral cada vez más competitivo y difícil.

A estos factores se les suman los aspectos embrutecedores de una actividad que amén de ser vivida como algo ajeno y exteriormente impuesta, es monótona, dada la división del trabajo y el creciente proceso de especialización dentro de las propias unidades productivas.

“De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar, y todo lo más que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en animal”.³⁷⁹

El dominio del capital sobre el hombre no hace más que consolidar el poder de extrañamiento del trabajador respecto de su propia actividad. En estas condiciones, el trabajo no sólo impide el desarrollo de las potencialidades humanas, sino que consolida la negación de la libertad en la historia. La actividad se vuelve despreciable y el hombre

³⁷⁸Marx, K.: (1973), p. 514.

³⁷⁹Ibídem, pp. 514-515.

encuentra refugio a su displacer en lo que no es propiamente humano, es decir, en la animalidad.

En este sentido, Marx coincide plenamente con Rousseau en la afirmación de que la conformación de las relaciones sociales injustas no hacen al hombre más humano, sino más inhumano e impotente. Por ello, el trabajo enajenado es negación de la verdadera naturaleza del hombre; es desposesión y desvirtuación de la condición soberana del ser humano. Es decir, constituye el triunfo del “*poder inhumano*”.³⁸⁰

Como se ha mencionado anteriormente, uno de los conceptos que explican con mayor profundidad el alcance del pensamiento moderno respecto del hombre es su condición de ser autónomo, convirtiéndose en el fundamento de la soberanía política.

En Rousseau, el hombre es precisamente el único ser que se define por rehuir a la llamada de las necesidades instintivas. En Marx, el hombre es poder de autocreación, es autorrealización y su campo de acción es la “historia”.³⁸¹

Ahora bien, si el trabajo es en Marx lo que permite la autorrealización, entonces la alienación supone desvirtuar la propia potencialidad humana, supone impedir al hombre el despliegue de sus propias capacidades y habilidades individuales.

Por ello, otro aspecto de la alienación es la carga de impersonalidad de las actividades realizadas mediante la mecanización y la reproducción en serie de los bienes producidos.

Marx oscila muchas veces respecto del papel que juega la producción industrial, porque si bien el trabajo en serie aliena, el trabajo industrial secuenciado es una condición indispensable para el desarrollo de las fuerzas productivas, coadyuvando al despliegue de la contradicción entre el capital y el trabajo. La preocupación por la pérdida del sí mismo es una de las claves para entender en el joven Marx los efectos del poder del capital sobre el trabajo.

³⁸⁰Cfr. *Ibidem*, p. 554.

³⁸¹Cfr. *Ibidem*, p. 545.

C) La alienación del ser genérico.

El resultado del dominio de la mercancía sobre los fines estrictamente humanos es la cosificación y la animalización de gran parte de la población. Marx define el desarrollo de la alienación como:

1) un proceso que interrumpe el normal desenvolvimiento de la esencia humana, en el sentido de que el hombre “no desarrolla” libremente sus energías.

2) una instancia de desposesión, marcando el hecho de que el hombre trabaja para “otro”.

3) un proceso de desvirtuación, por el hecho de que no es su “propia actividad” espontánea.³⁸²

En efecto, la desvirtuación de la capacidad espontáneamente autocreadora del hombre no sólo afecta al trabajador en su individualidad y en su sensibilidad más exterior; el carácter de la alienación también afecta al ser genérico del hombre.

Nos encontramos entonces con la tercera modalidad del proceso de inversión del poder, en la cual, “*la vida genérica*” se va devaluando por causa de la inversión que se produce entre los fines y los medios del trabajo.³⁸³ Para Marx todo el esfuerzo de los hombres (toda actividad) tiene como fin el mantenimiento de la vida del género humano.

Cuando se habla de vida no sólo debemos entender los productos culturales o la estructura física de los hombres, sino que incluye a la naturaleza misma, en tanto naturaleza inorgánica del hombre.

Ahora bien, con el proceso de alienación, no es el trabajo del individuo el que favorece al mantenimiento y desarrollo de las potencialidades de la especie humana, sino

³⁸²Cfr. Ibídem, pp. 514-515.

³⁸³Cfr. Ibídem, p. 516.

que la relación se invierte en la medida en que es el trabajo de todo el género humano el que se somete al interés de algunos individuos privilegiados.

Por lo tanto, en vez de estar la vida individual en función de la vida genérica, es la vida genérica la que se subordina a los intereses de los propietarios de los medios de producción, es decir, de los capitalistas. Por ende, la vida individual, que debiera ser un medio para la vida genérica, se convierte en un fin en sí mismo; y la vida genérica que es el fin de la actividad de la vida individual se transforma en un simple “medio”³⁸⁴.

Las consecuencias de esta manifiesta irracionalidad no hacen más que expresar la incapacidad del hombre para realizar la historia (reino de la libertad) desde la solidaridad con el otro. A diferencia de la antropología de Rousseau, en la cual, la socialización resulta un mal irremediable para el hombre, la teoría de Marx, asume el presupuesto de que el carácter social en el hombre es un aspecto inalienable y fundamental de su ser natural. Por lo tanto, el carácter social del hombre significa que su “esencia” se encuentra en el vínculo con los otros. Esto es lo que justifica la idea de que el hombre hace a la sociedad y la sociedad hace al mismo tiempo al hombre. La existencia natural del hombre es su existencia social.

El carácter propio del hombre reside en su ser histórico y social, pero al ser tomado únicamente como medio es incapaz de conducir racionalmente la organización económica y social de la comunidad política. Por consiguiente, en vez de primar en las relaciones sociales de producción el desarrollo de la solidaridad y de la cooperación, se erige como lógica específica el reino de la necesidad.

Esta dominación de la necesidad se expresa en la estructura económica y social donde el fin del trabajo no es la autorrealización del hombre, sino la subsistencia física.

La escisión que plantea el capitalismo entre la vida individual y la vida social no hace más que reducir la vida humana a una instancia pre-volitiva y pre-racional. Por ello, no es posible distinguir en la prehistoria del devenir social entre las formas animales y las formas humanas de vida. Esto significa que para que una vida devenga efectivamente humana se requiere poseer una actividad consciente, es decir, autónoma.

Sin embargo, la inversión que opera en el obrar de la comunidad a favor de la ganancia privada, hace que la actividad de toda la organización social se torne oscura e

³⁸⁴Cfr. Ídem.

irracional para la propia comunidad política.

En el capitalismo, el vínculo que se establece entre los hombres se convierte en un simple medio para satisfacer las necesidades naturales y, en consecuencia, se pierde la especificidad de la relación con el prójimo. Por eso Marx afirma en *Los manuscritos de economía y filosofía*:

“En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece como un medio para la vida ”.³⁸⁵

Sin embargo, en el reino de la necesidad, la vida se transforma en un medio para la actividad productiva, invirtiéndose el sentido de la relación. La vida pierde su carácter humano cuando todo el esfuerzo de los hombres está dirigido al dominio de las necesidades de subsistencia. En otras palabras, la actividad productiva está en función de sí misma y el hombre es un simple engranaje sometido al poder de la necesidad animal.

Si la única necesidad que debe satisfacer el hombre es la propia necesidad de existencia o subsistencia física, esto significa que las relaciones productivas establecidas aparecen como una forma de objetivación externa de la dominación, al margen de la voluntad y la conciencia de la comunidad.

Frente a esta lógica de la alienación de la actividad esencial del hombre, Marx plantea la necesidad de crear un mundo genérico objetivo donde la elaboración de la naturaleza inorgánica coincida con la afirmación consciente del ser genérico del hombre.

“Por eso precisamente, es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobra no sólo

³⁸⁵Ídem.

intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”.³⁸⁶

El trabajo de cada individuo representa tanto el esfuerzo del género humano para mantenerse vivo como el intento de alcanzar el desarrollo pleno de las potencialidades de cada ser humano dentro de la comunidad. Por ello, la transformación que realiza el hombre de la naturaleza encuentra en la sociedad su unidad superior, en la medida en que se resuelve y se supera la contradicción entre la naturaleza y el hombre.

En palabras del propio Marx:

“La esencia humana de la naturaleza sólo existe para el hombre social, porque sólo en este caso la naturaleza es un vínculo con otros hombres, la base de su existencia para los otros y de la existencia de los otros para él. Sólo entonces es la naturaleza la base de su propia experiencia humana y un elemento vital de la realidad humana. La existencia natural del hombre se ha convertido aquí en su existencia humana y la naturaleza misma se ha vuelto humana para él. Así la sociedad es la unión realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza”.³⁸⁷

Lo único que puede devolver racionalidad y sentido al trabajo del hombre es su función genérica. Esto supone el pasaje de la animalidad a la humanidad, en función de una humanidad que se ha reconciliado consigo misma, mediante la armonía en la acción práctica colectiva.

La superación de la necesidad física “animal” implica la posibilidad de una existencia compleja y espiritualizada, por lo tanto, supone el ingreso al reino de la cultura y la realización de una actividad social autoconsciente.

Marx denuncia la situación de dominio del capitalismo industrial en la medida en que la consolidación de la alienación en su aspecto genérico implica el sometimiento de la vida a un poder externo que la instrumentaliza, y al instrumentalizarla la degrada hasta llevarla al nivel de la subsistencia animal. El resultado es el desorden, la

³⁸⁶Ibídem, p. 517.

³⁸⁷Ibídem, pp. 537-538.

irracionalidad y el extrañamiento de un poder comunitario, que lejos de ser el destinatario del esfuerzo individual, se convierte en el esclavo de los intereses particulares. En suma, el poder del trabajo socialmente organizado se vuelve ajeno a la propia especie humana, el sujeto autocreador se animaliza en una vida sumergida en la actividad de la enajenación y, en consecuencia,

“el trabajo enajenado se nos ha resuelto en dos componentes que se condicionan mutuamente, o que son sólo dos expresiones distintas de una misma relación. La apropiación aparece como extrañamiento, como enajenación y la enajenación como apropiación, el extrañamiento como la verdadera naturalización”.³⁸⁸

D) La alienación del hombre respecto del resto de los hombres.

El panorama de la alienación presenta un último aspecto en lo que se refiere a la relación específica entre los hombres en el marco de la sociedad capitalista. Esta cuarta y última perspectiva de la enajenación se refiere a una suerte de síntesis de los momentos anteriores. La situación de alienación del objeto, del sujeto y del género concluye en la alienación del hombre respecto de los otros hombres. Cada hombre termina alienándose de los demás hombres. Esto significa que el hombre no sólo se aleja y se desconoce a sí mismo, sino que se aleja de los demás. Se despoja de sí, pero en ese proceso se despoja de los demás.

El hecho de que el hombre se desconozca a sí mismo y se separe de sí supone una insuficiencia que se traslada a la relación entre el “yo” y el “tú”. Esta des-realización afecta a la relación humana misma en su máxima profundidad. En consecuencia, es el mismo hombre el encargado de trasladar a los demás el poder de la enajenación. El hecho de desconocer la propia capacidad no hace más que impedir el reconocimiento de esa misma capacidad en los demás.

La mercantilización de la vida enajenada vuelve a todos mercancía, cosa. El “yo” y el “tú” se vuelven igualmente cosa. Hay un efecto igualador en la des-realización

³⁸⁸Ibídem, p. 522.

fetichista. La autoenajenación de cada sujeto está en relación con la enajenación de toda relación externa.

El hombre se ha degradado a una lógica de la enajenación que abarca a todas las relaciones del trabajo socialmente organizadas. La desvirtuación del alma se traslada a la relación enajenante.

La enajenación, nos aclara Marx, abarca a la relación intersubjetiva. Dominador y dominado están igualmente en posición de cosa, sustituyen a la mercancía, se tornan mercancía, en suma, se cosifican. La relación estrictamente humana es absorbida por la relación cosificante, por la contradicción objetivamente situada en la relación de producción. Así pues, Marx sostiene:

“Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre de su producto, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”.³⁸⁹

La alienación abarca, por consiguiente, a la relación del hombre consigo mismo, al vínculo del hombre con la naturaleza; -en el sentido de que el hombre no reconoce en la naturaleza una parte de su ser- y a la relación del hombre con el resto de los hombres.

Esta situación de externalidad se traslada del producto a la actividad, de la actividad a la percepción interna y de la percepción interna a la percepción del otro.

La tendencia a la objetivación genera, en términos capitalistas, la creación de un poder de extrañeza que vuelve a cada uno ajeno respecto de sí mismo y respecto de los demás.

Este poder de extrañamiento constituye el centro de la crítica de Marx a las relaciones de producción del capitalismo industrial de su época.

La concepción de Marx permite concebir a la dominación de clase como un poder que deforma e impide desarrollar la potencialidad que está en el propio quehacer humano en tanto poder de transformación de las condiciones naturales de existencia en

³⁸⁹Ibíd., pp. 517- 518.

condiciones sociales e históricas de autoproducción.

La configuración teórica de esta concepción es una ciencia que funciona como ideología y ocultamiento. El estado no es otra cosa que la expresión amplificada de un orden social injusto que se sostiene sobre la base de la desigualdad y el envilecimiento de las potencialidades humanas.

La clave de la explicación está en las relaciones de producción que entablan los hombres entre sí. La alienación se condensa en la explotación del trabajo y es sólo en el trabajo donde puede “desanudarse” el entramado de la inversión.

El trabajo es la conexión entre el capital y el proletariado, y el punto de resolución de la contradicción social. Desanudando este núcleo fundamental, las demás relaciones sociales de dominación se irán consecuentemente resolviendo.

7.13. LA ENAJENACIÓN “OCULTA”.

En el universo de la alienación del trabajo, la opinión pública no es más que poder de inversión de un interés particular que quiere pasar por universal. El debate político no es más que el reaseguro de la dominación de clase trasladado a la superestructura ideológica.

El ordenamiento legal-estatal es el reflejo y el producto de la dominación y explotación de clase que se lleva a cabo en el mundo de las relaciones de producción. En consecuencia, la misión que le cabe al derecho y a las representaciones científicas, morales y religiosas es reproducir la estructura social de la alienación. Recuperar al hombre de la enajenación es la meta de la emancipación social universal. Para Marx, la clase que se libera no sólo se expresa a sí misma sino que tiene el atributo de la universalidad: es la depositaria del cuerpo universal, de la verdadera mancomunidad. El proletariado al liberarse a sí mismo libera a la humanidad toda y acaba con la alienación.

Detrás de la praxis revolucionaria del movimiento obrero se esconde el poder de resurrección de una humanidad que se reconcilia consigo misma tras superar la deformación de la alienación basada en la propiedad privada de los medios de producción.

El mal que hay que erradicar es la explotación basada en la propiedad privada. La

praxis del proletariado representa el cuerpo de la resurrección de una humanidad llamada a redimirse del poder de inversión de lo externo (la mercancía) sobre lo interno (la humanidad). La ciencia convertida en ideología oculta la relación que debiera explicar, es decir, la relación de explotación entre “el trabajador” directo y el capitalista.³⁹⁰

Lo que la ciencia “burguesa” no explica es que, bajo las condiciones de la explotación (plusvalía), la objetivación se torna enajenación. La inversión del poder tiene efectos morales profundos en el sentido de que la ética de la economía política es la ética de la utilidad, sin otro sentido ulterior más que la misma utilidad y así hasta el infinito.

De esta forma se entiende que “la moral de la economía política es la de la utilidad producida por una ganancia y una producción incondicionadas. (...) Su principio ascético fundamental consiste en renunciar a la totalidad de las necesidades que no sirvan al aumento del capital”.³⁹¹

Por lo tanto, la lógica capitalista confunde a la producción (la objetivación) con el proceso de enajenación. No hay para el capitalismo un problema moral en el hecho de que el hombre se aliene en un mundo fetichizado.

La autonomía de la lógica de la mercancía frente al mundo humano es el factor que explica el proceso capitalista como tal. La dominación se expresa como lógica que prioriza al objeto, a la mercancía, a la ganancia frente a cualquier otro fin, incluido el humano. Por ello, para la ciencia “burguesa” es lícito asociar en forma “naturalista” el comportamiento alienado con la objetivación. Al respecto Marx afirma:

“La economía política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le da nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon en favor del trabajo y en contra de la propiedad privada. Nosotros, sin embargo, comprendemos, que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la economía política simplemente ha expresado las leyes de este trabajo alienado”.³⁹²

³⁹⁰Cfr. *Ibidem*, p. 513.

³⁹¹Löwith, K.: (1974), pp. 384-385.

³⁹²Marx, K.: (1973), p. 520.

En medio de esta lógica de la apropiación alienante, el estado burgués utiliza la ideología y la propaganda política como medio para subordinar a la clase obrera a los intereses particulares. El veredicto de Marx es más severo que el de Rousseau, en el sentido de que tanto el derecho como la “opinión pública” no guardan el apego necesario a aquello que el filósofo ginebrino denominó “buen sentido”, ya que la lógica del poder de inversión no sólo obnubila la razón sino que “contamina” los corazones. De suerte que la lógica de la alienación se extiende a las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, el análisis de la alienación presenta un carácter ambiguo. Esta ambigüedad nos resulta interesante porque marca un doble aspecto del materialismo histórico. Por un lado, es actividad humana, pero por otro, la realidad siempre rebasa y supera la conciencia que el hombre tiene respecto de lo que hace. El hombre hace la historia, pero no todo lo que hace en la historia es reconocido por el propio hacedor. Siempre hay un conjunto de sucesos que se van de las manos del hombre y que parecen incontrolables. Sin embargo, esto no significa que deba dejarse llevar por el azar o la Fortuna.

Desde esta perspectiva, la teoría aparece como un elemento que tiende a hacer cada vez más consciente y más humano el acontecer histórico, reduciendo la indeterminación al nivel más bajo posible. El dominio de sí y la reducción de la incertidumbre histórica son las consecuencias de un materialismo que reivindica el poder de control del hombre sobre su propio acontecer histórico y cultural.

Marx entiende al poder (en un sentido positivo) como la expresión de la legalidad interna del ser humano (libertad), convirtiendo a la creación en el factor activo de la producción. Esta actividad libre es la que se enfrenta a la desvirtuación que sufre la actividad mecánica, serial y despersonalizada, de la enajenación capitalista (sentido negativo del poder).

La lucha por el poder es, en efecto, una lucha del hombre consigo mismo para vencer su propio poder de alienación. La superación de esta contradicción reside en la lucha del cuerpo universal (la clase obrera) frente a la coacción que proviene de un poder embrutecedor y enajenante. Por eso, Marx identifica al cuerpo universal (la humanidad) con los intereses de la clase subordinada.

“De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue además, que

la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, y de la servidumbre, se expresa en la forma política de la *emancipación de los trabajadores*, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación”.³⁹³

En el contexto de la enajenación, la configuración del proceso de racionalización del discurso y de la práctica política “burguesa” hacen efectivo el dominio del hombre sobre el hombre. Como observamos anteriormente, el proceso de enajenación responde a una lógica que emana de las relaciones de producción y que necesita para su reproducción de la función superestructural del poder ideológico y político.

Junto con el poder de la inversión, el estado burgués concentra y despliega mediante el derecho y el poder de coacción que proviene del mismo la violencia que organiza la opresión de clase.

La dominación de la estructura económica se “continúa” en el estado, en tanto factor de coacción jurídicamente organizado, en la “ciencia burguesa”, mediante la cual se esconde lo que se debe explicar, y finalmente, en el parlamento y en la prensa, donde se manipula la opinión popular en función de los intereses de los propietarios. En tal contexto, toda discusión es para Marx o bien una deformación de la objetividad, o bien una expresión impura, distorsionada por los intereses privados.

Para el autor, el ideal de una humanidad reconciliada consigo mismo coincide con una sociedad que ha eliminado la propiedad privada y, en consecuencia, la explotación de clase. Sólo la supresión de la propiedad privada de los medios de producción anula la dominación opresiva y reinstala al hombre en la historia.

“Hemos considerado un aspecto, el trabajo enajenado en relación al trabajador mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación, hemos encontrado la relación *de propiedad del no-trabajador con el trabajador* y con *el trabajo*. La *propiedad privada*, como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, la *relación del trabajador con el trabajo*, con *el producto de su trabajo* y con *el no-trabajador*, y la *relación del no-trabajador con el*

³⁹³Ibídem, p. 521.

*trabajador y con el producto de su trabajo”.*³⁹⁴

Al abolir la propiedad privada, el poder político de la humanidad asume el control de lo público, eliminando la dominación violenta; es decir, comienza efectivamente la historia.

7. 14. LA LIBERTAD POSITIVA EN MARX.

Philip Pettit define a la relación de dominación de la siguiente manera: “un agente domina a otro, si y sólo si tiene cierto poder sobre ese otro, y en particular, un poder de interferencia arbitrariamente fundado”.³⁹⁵

Si tenemos en cuenta esta definición, podemos afirmar que la reducción del dominio a “cero”, no es un concepto ausente en Marx. Muy por el contrario, éste se encuentra reforzado en Marx, en el sentido de que todo el poder se resume en una administración racional de las capacidades de cada individuo dentro de una sociedad reconciliada y libre.

Coincidiendo con la propuesta de Locke, el término “libertad” concebido por Marx supone que la autonomía del sujeto es el fundamento de la soberanía política. Por lo tanto, el hombre no puede verse sometido “legítimamente” a ningún otro poder que no sea el de su “propia” razón. Sin embargo, Marx le agrega un contenido positivo a la libertad al entender a la autonomía como parte de un proceso genérico de despliegue de todas las capacidades estrictamente humanas. En consecuencia, la libertad comienza donde termina el reino de la necesidad animal. Marx aspira a que el poder de la organización social haga efectivo el reino de la libertad colectiva, haciéndolo compatible con la libertad de cada individuo, o sea, con el desarrollo de la “individualidad”; enfrentándose de esta manera al dominio capitalista que ‘racionaliza’ la explotación de

³⁹⁴Ídem.

³⁹⁵Pettit, P.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 78.

una clase sobre otra.³⁹⁶ En consecuencia, “el libre desarrollo de cada uno se convierte en la condición para el libre desarrollo de todos”.³⁹⁷

La gran aportación de Marx a la teoría del poder reside en su capacidad para demostrar que tanto las causas del mal, como su superación residen en “la energía práctica del hombre” para contrarrestar la alienación que proviene de la forma en que se organizan las relaciones de producción, vínculos que son el producto de la creación humana.³⁹⁸

Marx funda la teoría del poder social en la autonomía que logra el individuo cuando está libre del sometimiento que promueve la propiedad privada y cuando se distancia de las interferencias que produce la opinión privada que, referida a intereses particulares, desea pasar por opinión pública (general).

La esfera privada de la economía está en concordancia con la esfera privada y egoísta de la opinión que defiende los intereses particulares. Este es el objeto de estudio de la ciencia social, no otro. Marx vuelve a establecer la idea de que la ciencia debe concebir a la realidad social como el resultado de las acciones que realizan los hombres al margen de todo poder trascendente o divino.

7.15. EVALUACIÓN CRÍTICA DE LOS APORTES DE MARX A LA TEORÍA DEL PODER.

A) Cambio social e historia.

Para ser ecuanímes con la evaluación de la teoría del poder de Marx comenzaremos a analizar su aporte epistemológico más importante, a saber, su idea de que las leyes del movimiento de la sociedad y de la historia no siguen pautas

³⁹⁶Cfr. Marx, K.: (1973), p. 538.

³⁹⁷Elster, J.: (1991), p. 52.

³⁹⁸Cfr. Marx, K.: (1973), p. 542.

trascendentes o metafísicas, aunque sea posible concebir al mismo tiempo un sentido para lo histórico.

Para poder comprender en su justa medida esta posible paradoja es necesario marcar que, si bien para Marx la historia tiene un sentido “objetivo”, éste depende en gran medida del poder autocreador del hombre. Por consiguiente, para Marx la historia y el poder, en tanto realización del hombre en la historia, tienen un sentido: el que construye el propio hombre desde su *praxis* inmanente. Por ello, la historia es poder de realización inmanente del hombre en sociedad. La finalidad de la acción histórica proviene de las propias prácticas sociales. De esta manera, la historia es contingente porque no existe un diseño previo de las acciones o un plan determinado de antemano. El poder se verifica entonces en la propia realización intersubjetiva que, mediante la voluntad y el conocimiento los hombres realizan y sufren. Una de las aportaciones centrales de Marx consiste en mostrar que la historia humana es la expresión del poder del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo. Marx intenta erradicar de la historia cualquier fundamento que sea trascendente o extrahumano. En consecuencia, la verdad es un hacer inmanente, la verdad es una construcción social e intersubjetiva. De esto se desprende que el poder es capacidad de acción de la conciencia y de la voluntad en un orden intersubjetivo cambiante y complejo.

B) El problema de la contradicción central.

Si bien aceptamos que las relaciones sociales son construcciones de los propios hombres en la historia, nosotros disentimos con la tesis marxista en la que se afirma que las relaciones de producción son el “núcleo compacto de la objetividad social”, determinando al resto de las relaciones sociales. En efecto, Marx pensó que “resolviendo el conflicto económico central” (el núcleo objetivo de las relaciones de producción capitalista), se resolverían todas las demás formas de dominación y sometimiento que se encontraban en la sociedad. Por ejemplo, la relación mujer-hombre, padre-hijos, o “la reflexión egoísta del hombre sobre sí mismo” contenida según Feuerbach en la religión,

etc.³⁹⁹ Pero la historia política ha venido a desmentir esta creencia de Marx. Simplemente porque no existe tal contradicción central, que afecte a la totalidad social y porque no todas las contradicciones tienen su origen en los procesos de intercambio económico.

C) Historia y alienación.

A pesar de nuestras diferencias, creemos que es importante recalcar que la teoría de Marx tiene dos logros centrales:

1) Marcar el poder de la inversión del capital sobre los fines estrictamente humanos.

2) Reconocer que el sentido de la historia depende de las prácticas humanas en un contexto determinado. De allí se deriva que pueda pensarse a la alienación como un producto histórico de las relaciones capitalistas de producción, pero no como una confabulación de la clase burguesa, sino como una lógica de relación que es necesario explicar y en todo caso desbaratar.

De esta forma, la alienación es una categoría histórica. Con esto se quiere marcar que no es el capricho de un grupo social ni una decisión voluntaria, sino que son las relaciones que establecen los hombres entre sí las que construyen la historia. El hombre crea la historia, pero el sentido no está determinado previamente. Siempre hay un plus de sentido que se le “escapa” al propio hacedor de la historia y por eso se habla de materialismo, es decir, el sujeto no agota al objeto, no lo explica totalmente, aunque lo constituya.

³⁹⁹Cfr. Al respecto se puede consultar el capítulo II de la obra de Luis Miguel Arroyo Arrayás: *“Yo soy Lutero II”*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, p. 188, donde se explica el concepto egoísta de la religión desarrollado por Feuerbach.

D) ¿Determinismo o contingencia?

La historia tiene en su génesis la acción del hombre y la pugna por el poder representa la lucha del hombre contra la irracionalidad del proceso histórico-social. No obstante ello, es evidente que en el propio Marx existe una tensión entre el determinismo y la contingencia. Por momentos parece decirnos que la historia está determinada por el movimiento de los modos de producción, pero en otros momentos nos reintroduce en la indeterminación de la acción, propia del sujeto que hace la historia. Al rescatar la interpretación “no mecanicista” de Marx, la tesis del proletariado como cuerpo universal llamado a la salvación de la humanidad nos parece ciertamente criticable.

Frente al determinismo de las relaciones de producción o ante la lectura mecanicista de la historia que sitúa a la clase obrera en la posición del interés universal, nosotros creemos que no existe ningún actor social que “objetivamente” pueda atribuirse el derecho de representar los intereses universales, en razón de que son las luchas efectivas y las demandas de los sujetos sociales particulares las que constituyen la “realidad” social. Por lo tanto, cualquier intento de justificar la legitimidad de los sujetos sociales al margen de los discursos y de las prácticas sociales nos parece equivocado. En efecto, desde nuestra perspectiva no existe una posición de sujeto determinada por la “objetividad” de las relaciones de producción al margen de los dispositivos discursivos particulares que los constituyen. Por lo tanto, rechazamos cualquier postura que pretenda justificar la universalidad de los intereses desde un fundamento trascendente, objetivista o extra-humano. Esto tiene tres consecuencias centrales:

a) El poder es un lugar “vacío”. Esto significa que el poder no es una sustancia ni está personificado por ningún sujeto social en particular. Frente a esto podríamos pensar que el poder es una construcción social, un ejercicio ligado a la interacción de los diversos actores sociales. Este lugar “vacío” o “no lugar” nos remite a la idea de que el poder no se conecta con un fenómeno específico o con una institución en particular, sino que está diversificado en las innumerables relaciones sociales, políticas, culturales, económicas, familiares, etc.

b) Toda demanda que provenga de un sujeto intra-social, por definición, no puede trascender el nivel de la particularidad. Esto supone que todo poder tiende a ser representado como si fuera un elemento universal, pero en rigor, lo que debe hacer es borrar las huellas de su particularidad. En consecuencia, el poder es dinámico porque se constituye siempre a partir de su imposibilidad. Es decir, pretende ser universal (representar a todos) pero tarde o temprano muestra su secreto, su particularidad, su finitud, generando la denominada crisis de representatividad del poder.

c) No existe ningún actor social que pueda comprender la totalidad social desde un punto de vista privilegiado. Esta afirmación hace referencia a que no se ha encontrado ningún criterio epistemológico que permita diferenciar las proposiciones descriptivas de las valorativas. Es decir, no existe un punto de vista epistemológico privilegiado que pueda colocarse en el llamado “punto de vista de Dios” (objetividad absoluta). Esta situación se traduce en que ningún grupo social puede arrogarse el derecho de contener en sí mismo la perspectiva de los intereses universales de la sociedad.

Desde este punto de vista, la lectura mecanicista de la historia y la perspectiva economicista de la realidad social no hacen más que contradecir la filosofía inmanente que pretende crear Marx, al negar que la historia se construye en parte sobre las interpretaciones humanas y en parte sobre la contingencia de las luchas sociales.

En consecuencia, nos parece importante rescatar en Marx al pensador que trata de conceptualizar la acción del hombre en la historia como una práctica atada a la contingencia y no a leyes objetivas, extrahumanas, al modo de una historia determinista de los modos de producción. Frente al mecanicismo y al objetivismo que pueden leerse en Marx, nosotros pretendemos conservar aquella historia del poder que valoriza la libertad del hombre y la contingencia de las relaciones sociales. Por sobre todas las cosas y más allá de las leyes equivocadas de la economía, hacemos propia la idea de que la dominación consiste en la subordinación de “lo humano” a las formas de la mercancía. Subordinación que en la historia presente se reedita bajo la versión del predominio de la empresa frente a las necesidades humanas. Sin embargo, Marx excluye del estudio del

poder otros aspectos que han sido evidentemente positivos para el desarrollo de la libertad, como por ejemplo, el análisis del proceso de “dislocación” del dominio o los avances reales que fueron experimentando los derechos sociales y políticos de las clase trabajadora, etc.

Por ende, no se puede concebir al estado y a la clase burguesa como si conformaran un bloque único, compacto y monolítico, sin estudiar sus contradicciones internas y sus ambigüedades. El hecho de entender a la dominación como un “sistema” cerrado y sin fisuras ha constituido no sólo un error de Marx, sino también de sus seguidores a lo largo de nuestro siglo. De esta forma, al comprender al poder como un sistema que promovía únicamente la represión y el sometimiento del hombre, la teoría marxista fue incapaz de establecer las posibilidades que abría el juego democrático-liberal; hecho que supuso su exclusión en los espacios de poder que abrían las democracias nacientes. Frente a estas limitaciones, Marx permite concebir a la ciencia como un horizonte de crítica, de desvelamiento del poder y permite alentar las tendencias del cambio social. Con Marx es posible comprender la irracionalidad que condena a la humanidad al primado de la materia frente al espíritu, reduciendo la naturaleza a objeto.

En suma, extraemos de Marx la idea de que el hombre es libertad porque puede acceder por medio de la actividad consciente a construir un mundo con los otros. De ahí que el plano de lo social, de lo genérico no pueda ser dejado de lado a la hora de analizar los contenidos que guarda la libertad. Estos contenidos de justicia y equidad son necesarios dilucidarlos a la hora de hacer una ecuánime evaluación de la libertad. En este sentido, se percibe una profunda relación entre los planteamientos de Moro y Campanella con los enfoques de Marx, no sólo por el rechazo de la propiedad privada, sino por el énfasis que pone el filósofo alemán en la cooperación del hombre, en tanto ser genérico, frente a las teorías que subrayan el carácter individualista, competitivo y egoísta del ser humano.

El principio de la acción libre del hombre no se confunde con la producción económica, sino con la producción del propio mundo en asociación con los demás, y no en contra o pese a los demás. La conjunción de libertad e igualdad económica reclama

la unidad de los factores políticos con los factores éticos de los seres humanos. Unidad que está esbozada en la teoría de Rousseau y que en Marx adquiere una fundamentación más compleja. Así pues, rescatamos de esta teoría de la inversión del poder, el proceso por el cual, según Marx, el hombre pasa de ser un sujeto dependiente de la economía, a ser un sujeto concebido como autocreación. No en términos de trabajo, sino en términos de actividad libre. Es decir, la concepción marxista es rica en el sentido de que permite pensar a la actividad libre como el eje que configura la esencia histórica del hombre.

Por último, deseamos recalcar que el problema de la relación entre el poder y la naturaleza humana queda ‘resuelto’ de una manera poco satisfactoria, en la medida en que Marx asocia los intereses del hombre universal con los intereses del proletariado, al creer que tal cuerpo universal existe como un dato “objetivo” de la realidad; de lo cual se deduce, por una parte, que al resolverse el conflicto de clase, se solucionarán los demás conflictos sociales y, por otra, que un elemento intrasocial puede representar a lo universal, reemplazando de este forma al principio unificador trascendental que la teoría moderna del poder había negado. Los alcances del fracaso de esta “asociación” serán analizados por Marcuse y Laclau, dando lugar a una reconceptualización del paradigma de la izquierda en el presente siglo.

SEGUNDA PARTE

DOS ENSAYOS FILOSÓFICOS ACERCA
DE LA RELACIÓN
ENTRE EL PODER SOCIAL Y LA NATURALEZA HUMANA

HERBERT MARCUSE Y ERNESTO LACLAU

El fracaso del proletariado como clase universal sentó las bases para una revisión de los conceptos centrales del marxismo tradicional. En este contexto, la obra de Marcuse pretende reformular la concepción del poder con el fin de especificar la nueva modalidad que adquiere la dominación en el ámbito del capitalismo avanzado.

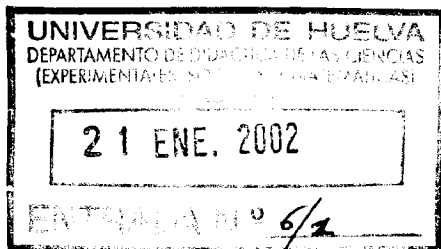
La lógica unidimensional, formulada por Marcuse, pone en evidencia que la naturaleza humana, entendida como “libertad” y “autorrealización del sujeto histórico”, se encuentra alienada por el poder que despliega la denominada “racionalidad tecnológica o instrumental”. Dicho poder, al convertirse en un *modus vivendi*, elimina toda posibilidad de oposición al sistema de dominación social, impidiendo el desarrollo de las potencialidades contenidas en la naturaleza del ser humano.

La perspectiva filosófica de Marcuse, basada en conceptos tales como “fundamento único de lo social”, “cierre del universo del discurso”, “fin de la dialéctica”, entre otras, conduce al filósofo de Frankfurt a una serie de cuestiones y de aporías que tendrán difícil resolución dentro del marco marxista en las que son definidas.

Frente a los problemas teóricos que quedan sin solución en la lógica unidimensional, existe una posible alternativa filosófico-política, la cual consiste en la puesta en práctica de una hegemonía pluralista que intenta dar respuesta al fracaso del socialismo real, a partir de la búsqueda y articulación de un sujeto político capaz de impulsar un modelo de democracia radical. En este marco, la obra de Ernesto Laclau representa una crítica tanto a la concepción del sujeto unitario y fundante de lo social como a la existencia de una clase social fundamental.

El proyecto de una democracia radical tiene como objetivo ampliar la esfera de aplicabilidad de los “derechos democráticos” a las nuevas relaciones sociales. Esta propuesta filosófica supone la creación de nuevas clases de articulaciones que tiendan a la configuración de sujetos políticos comunitarios, diferenciándose del proyecto liberal que conforma sujetos egoístas e individualistas. Esto creará una nueva hegemonía que será el resultado de la articulación del mayor número posible de luchas democráticas. Desde esta perspectiva es primordial la construcción de una hegemonía de valores democráticos, para lo cual es menester una multiplicación de prácticas democráticas, institucionalizándolas en relaciones sociales variadas.

Por ende, un proyecto de democracia radical y plural se hace solidario de conceptos tales como “multiplicidad”, “pluralidad” y “conflicto”, viendo en ellos la razón de ser de la política.



Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes
en el día de la fecha, para Juzgar la Tesis Doctoral de
D. / D^a. _____

Titulada _____

acordó otorgarle la calificación de _____

Huelva, ____ de _____ de ____

El Vocal

El Vocal

El Vocal

El Presidente

El Secretario

El Doctorando

UNIVERSIDAD DE HUELVA
BIBLIOTECA



0000210309